CUADERNOS AMERICANOS

MEXICO

2



Q U E R E T A R O,

es por muchos motivos de las ciudades que guardan mayor cantidad de páginas en el amarillento libro de la historia patria, desde antes de la conquista, hasta últimas fechas en que se firmó la constitución que nos rige.

Para el turista estudioso, cuenta esta Noble Ciudad con un cúmulo de monumentos en los cuales puede verse la arquitectura de este rincón del País distinta en relación con otros lugares cercanos, como la Capital o Puebla, o distantes como Oaxaca, Guadalajara, etc.

El viajero encontrará en este leal solar, la quietud más sana y el clima favorable para vivir recorriendo sus callejas solitarias donde cada piedra tiene el color amatista del recuerdo y la leyenda.

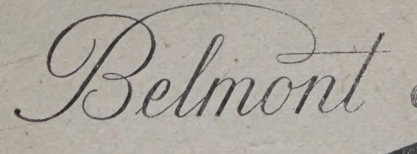
Pocos kilómetros, en un frecuente y cómodo servicio ofrecen los

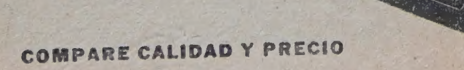
FERROCARRILES NACIONALES DE MEXICO


CÓMO ES UNA INDUSTRIA
BASICA NACIONAL
EL acero, de vital importancia para la economía de cualquier País ya que de él dependen, directa o indirectamente, y en mayor o menor grado, todas las ramas de la actividad industrial, exige para su producción uno de los procesos más complicados, así como una enorme organización, respaldada por cuantiosas inversiones de capital y trabajo.
El Proceso de Fabricación, que principia en el transporte de materiales (Hierro, Carbón, Piedra Caliza y otros fundentes) al Horno Alto, para continuar llevando el hierro fundido a los hornos de aceración Siemens-Martin, y seguir su desarrollo pasando por los crisoles y las fosas especiales de recalentamiento, culmina en el proceso de laminación en frío a enormes presiones y constituye una de las maravillas de la técnica moderna.
Para que este proceso sea posible, se requieren plantas gigantescas, instalaciones y equipo especializado, así como el trabajo científicamente organizado de centenares de obreros; todo lo cual supone cuantiosas erogaciones y un esfuerzo constante para mantener la industria en su más alto nivel de eficiencia y capacidad técnica.
ALTOS HORNOS DE MEXICO, S. A., en sus grandes y modernas instalaciones de Monclova, Coah., desarrolla todos estos esfuerzos y actividades para proporcionar a múltiples industrias y organizaciones mexicanas los materiales para la fabricación de variados productos y la instalación de grandes obras públicas que enriquecen la economía de México.
Cada peso que se invierte en productos elaborados con materiales mexicanos, sirve para reforzar nuestra economía general y defienda nuestra Reserva Monetaria.
AHMSA



Ante la admiración de propios y extraños, la pintura mexicana ha desbordado los límites de la Patria, marcando rumbos nuevos de trascendencia mundial.
Y para mayor satisfacción del buen fumador, BELMONT, en materia de cigarros, ha marcado la pauta en la producción del país.
Con legítimo orgullo, con la conciencia del propio valer, tanto la imperecedera obra de arte, como la inconfundible cajetilla de BELMONT ostentan el sello de **Hecho en México**!






PETROLEOS MEXICANOS
PEMEX
PETROLEOS MEXICANOS·
Productores, Refinadores,
y Distribuidores de
Petroleos y sus derivados.

CUADERNOS AMERICANOS

No. 2 Marzo-Abril de 1950 Vol. L

INDICE

Págs.

NUESTRO TIEMPO

Isidro Fabela. Neutralidad y Soberanía . . . 7
Javier Pulgar Vidal. Democracia y Comunismo 18
Guillermo de Torre. Medios y fines, o la libertad amenazada del escritor 31
José Uriel García. Problemas de Sociología Peruana 46

Octavo Aniversario. Discursos por Luis Santullano, Andrés Eloy Blanco y José E. Iturriaga 69

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

Roberto Agramonte. Implicaciones de la polémica filosófica de La Habana 87
Francisco Romero. Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina 117
Félix Lizaso. Varona y los valores humanos . 141

Aventura de las ideas en América, por Mariano Picón-Salas 156

PRESENCIA DEL PASADO

Robert C. West y Pedro Armillas. Las chinampas de México 165
Francisco Giner de los Ríos. El abate Andrés y el siglo XVIII 183
Estuardo Núñez. América en la pasión de Humboldt 201

Hidalgo: La vida del héroe, por Carlos González Peña . 224

Págs.

DIMENSION IMAGINARIA

GUADALUPE AMOR. Décimas 233
CONCHA ZARDOYA. Las ciudades 237
ALFRED STERN. La actualidad de Balzac . . . 247
BENJAMÍN CARRIÓN. La novela ecuatoriana contemporánea 261
FRANCISCO AYALA. El inquisidor 275

Joaquín García-Monje, novelista olvidado, por LUIS ALBERTO SÁNCHEZ 291



RODUCIENDO ACERO PARA MEXICO
ACERO MONTERREY
La confianza de quién construye se basa en los materiales de calidad que usa,
MEDIO SIGLO SIRVIENDO A MEXICO
NUESTROS PRODUCTOS SATISFACEN LAS NORMAS DE CALIDAD DE LA SECRETARIA DE LA ECONOMIA NACIONAL Y ADEMAS LAS ESPECIFICACIONES DE LA A. S. T. M. (SOCIEDAD AMERICANA PARA PRUEBAS DE MATERIALES).
LA CALIDAD MANDA!

CUADERNOS AMERICANOS

AÑO IX VOL. L

2

MARZO - ABRIL
1950

MÉXICO, 1º DE MARZO DE 1950

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F. CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

Director-Gerente
JESUS SILVA HERZOG

Administrador
DANIEL RANGEL

Edición al cuidado de
R. LOERA Y CHAVEZ

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA
REP. DE GUATEMALA 96. MEXICO, D. F.

SUMARIO

NUESTRO TIEMPO

Isidro Fabela — Neutralidad y soberanía.
Javier Pulgar Vidal — Democracia y Comunismo.
Guillermo de Torre — La libertad amenazada del escritor.
José Uriel García — Problemas de Sociología Peruana.

Discursos, por Luis Santullano, José E. Iturriaga y Andrés Eloy Blanco.

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

Roberto Agramonte — La polémica filosófica de La Habana.
Francisco Romero — El pensamiento filosófico en la Argentina.
Félix Lizaso — Varona y los valores humanos.

Nota, por Mariano Picón-Salas.

PRESENCIA DEL PASADO

R. West y *P. Armillas* — Las chinampas de México.
Fco. Giner de los Ríos — El abate Andrés y el siglo XVIII.
Estuardo Núñez — América en la pasión de Humboldt.

Nota, por Carlos González Peña.

DIMENSION IMAGINARIA

Guadalupe Amor — Décimas.
Concha Zardoya — Las ciudades.
Alfred Stern — La actualidad de Balzac.
Benjamín Carrión — La novela ecuatoriana.
Francisco Ayala — El inquisidor.

Nota, por Luis Alberto Sánchez.

INDICE DE ILUSTRACIONES

	Frente a la pág.
Chinampero de Mízquic	164
Planos de los Valles de México y Toluca	168
Canales de Mízquic	176
Plantas acuáticas en los canales	—
Almáciga y trasplante, siglo XVI. Códice Florentino	—
Siembra de almáciga, 1950	—
Chapines	—
Almácigas abrigadas	—
Chinampa abrigada	—
Chinampero usando la coa para sembrar	—
Riego a brazo con el zoquimaitl	—
Chinampero en su canoa	—

Fotograbados de

FOTOGRABADORES Y ROTOGRABADORES UNIDOS, S. DE R. L.
Bucareli 24.—México, D. F.

Nuestro Tiempo

NEUTRALIDAD Y SOBERANIA

Por *Isidro FABELA*

LA neutralidad es incompatible con el espíritu y la letra de la Carta de las Naciones Unidas. En efecto, el fin de los Estados neutrales es el de conservar la paz no participando en los conflictos armados; mientras que, el objeto de las Naciones Unidas es el de obrar, aun militarmente llegado el caso, para mantener la paz y la seguridad internacionales. Esas dos posiciones son contradictorias: la primera consiste en la imparcialidad y la abstención y la segunda en la parcialidad y la acción en favor de los Estados agredidos.

De consiguiente, desde el punto de vista jurídico un Estado que se adhiere a la Carta de las Naciones Unidas no puede ser neutral. Veamos porqué. Toda economía de ese tratado multilateral, que es la Carta de San Francisco, está inspirado en los principios humanitarios de su preámbulo:

"I.—Practicar la tolerancia y conservar la paz como buenos vecinos".

"II.—A unir nuestras fuerzas para el mantenimiento de la paz y seguridad internacionales".

"III.—A asegurar, mediante la aceptación de principios y la adopción de métodos, que no se usará la fuerza armada, sino en servicio del interés común".

Ahora bien, estos principios son precisamente aquellos que el Capítulo VII de la Carta establece específicamente con el fin de garantizar la seguridad colectiva de las naciones, la cual es incompatible con la neutralidad.

Pero ¿qué es la seguridad colectiva? ¿Es una norma política o es un principio de derecho de gentes? Desde luego conviene afirmar que la "Seguridad colectiva" es una expresión moderna, cuya esencia consiste en la reunión de muchos países, solidariamente unidos para prestarse mutua ayuda en caso de peligro.

Y esos dos conceptos de ayuda mutua y neutralidad, se excluyen de tal manera, que si las Naciones Unidas llegaran a tener éxito completo y aseguraran la paz y la seguridad por la aceptación de principios y la aplicación de los métodos propuestos en su Carta, las reglas jurídicas de la neutralidad no tendrían ya aplicación real y no serían en el Derecho de Gentes sino principios caducos que no tuvieron otro interés que el histórico.

A este respecto debemos decir que ya en los tiempos de la Sociedad de las Naciones la misma opinión prevalecía entre los jurisconsultos que examinaban las obligaciones que se desprendían del Pacto.

En la declaración de Londres de 13 de febrero de 1920, se dijo que la noción de la neutralidad de los miembros de la Liga no era compatible con el principio de que todos ellos tuvieran que obrar en común para hacer respetar sus compromisos.

Por eso hizo notar Halvandant Koht, que "la noción tradicional de la neutralidad se había vuelto incompatible dentro del cuadro de la Sociedad de las Naciones".

"En derecho puro, dice Mettetal, todo miembro de la Liga debe participar en las sanciones. . . disposición jurídica inconciliable con el Estatuto de la neutralidad".

Sin embargo, bajo el régimen de Ginebra no solamente algunos Estados no miembros conservaron su neutralidad de hecho y de derecho, sino que aun algunos que eran miembros, cometiendo un grave error técnico y político, se separaron de la Liga, considerándose neutros a título de Estados Soberanos; tales como Bélgica, Luxemburgo, Noruega, Lituania, etc., creyendo ingenuamente, que su neutralidad, aunque tardíamente declarada y contraria a los principios del Pacto, iba a salvarlos de la agresión alemana, habiendo resultado a la postre que ni cumplieron con sus deberes hacia la Liga ni les sirvió de nada práctico su inconsecuente actitud.

Si lo anterior podría decirse dentro del sistema de la Sociedad de las Naciones, con mayor razón puede sostenerse respecto a la Carta de San Francisco, porque dentro de la economía de este Código Internacional, la neutralidad no se concibe.

Para confirmar que, en efecto, el conjunto de su articulado tiende a garantizar la paz y la seguridad por medio de la asistencia mutua de los Estados, examinaremos algunas disposicio-

nes, las más salientes, como contrarias al principio de la neutralidad.

El artículo 1º estipula:

"Los propósitos de las Naciones Unidas son mantener la paz y la seguridad internacionales y con tal fin"; "Tomar medidas colectivas eficaces para prevenir y eliminar amenazas a la paz, y para suprimir actos de agresión u otros que quebranten la paz".

Para la realización de esos propósitos... "Los miembros de la Organización prestarán a ésta toda clase de ayuda en cualquiera acción que ejerza de conformidad con esta Carta, y se abstendrán de dar ayuda a Estado alguno contra el cual la O.N.U. estuviera ejerciendo acción preventiva o coercitiva".

Estas disposiciones no podrían de ninguna manera ser compatibles con los Estados que pretendieran permanecer aislados de toda guerra, pues la organización los obliga a dar ayuda de cualquiera especie contra el Estado que altere la paz. En otros términos, el Estado Miembro quedará obligado a ser un elemento activo, es decir, beligerante, y no un elemento pasivo e imparcial frente a un conflicto armado.

En cuanto a la asistencia mutua en caso de guerra, la Carta es precisa.

En caso de que se trate solamente de amenazas de paz "... el Consejo de Seguridad podrá decidir qué medidas... han de emplearse para hacer efectivas sus decisiones... que podrán comprender la interrupción total o parcial de las relaciones económicas y de las comunicaciones ferroviarias, marítimas, aéreas, postales, telegráficas, radioeléctricas y otros medios de comunicación, así como la ruptura de relaciones diplomáticas".

Pero si el Consejo de Seguridad estimare que las medidas anteriores fuesen inadecuadas, entonces "... podrá ejercer por medio de las fuerzas aéreas, navales o terrestres la acción que sea necesaria para mantener o restablecer la paz y la seguridad internacionales".

"Tal acción podrá comprender demostraciones, bloqueos y otras operaciones ejecutadas por fuerzas aéreas, navales o terrestres de Miembros de las Naciones Unidas". (Artículo 42).

Además, la Carta obliga: "... a todos los Miembros de las Naciones Unidas, a poner a disposición del Consejo de Seguridad... las fuerzas armadas, la ayuda y las facilidades que sean necesarias incluyendo el derecho de paso para el propósito

de mantener la paz y la seguridad internacionales". (Artículo 43).

Pero hay más, el artículo 45 ordena que: "... los Miembros mantendrán contingentes de fuerzas aéreas nacionales, inmediatamente disponibles para la ejecución combinada de una acción coercitiva internacional...".

Por otra parte, en caso de conflicto armado la Carta prevé el establecimiento de "... un Comité de Estado Mayor para asesorar y asistir al Consejo en todas las cuestiones relativas a las necesidades militares...".

La Carta da al Consejo de Seguridad, en caso de guerra, facultades verdaderamente extraordinarias en los términos siguientes: "A fin de asegurar la acción rápida y eficaz de la Organización, sus Miembros confieren al Consejo de Seguridad la responsabilidad principal del manejo de la paz y de la seguridad internacionales, y reconocen que cumpliendo los deberes que les impone esta responsabilidad, el Consejo de Seguridad obra en su nombre". (Artículo 24).

Y todavía para reforzar los atributos relativos a la Suprema autoridad del Consejo, el artículo 25 establece de la manera más categórica: "Los Miembros de la Organización convienen en aceptar y aplicar las decisiones del Consejo de Seguridad..."

Después de todo lo anterior nos preguntamos: ¿Estas disposiciones preventivas y coercitivas pueden ser compatibles con la neutralidad? Evidentemente no, como es lógico también que un Estado neutral no podría comprometerse a aceptarlas y a ejecutarlas.

Como se ve claramente el sistema de ofensa y defensa establecido por la Carta en caso de ruptura de la paz, es bastante completo; la seguridad colectiva podrá en consecuencia, llegado el caso, resultar realmente eficaz contra los agresores.

Sin embargo, una sola disposición encontramos que pudiera entrabar la ejecución rápida decretada por el Consejo. Nos referimos al artículo 43, según el cual el acuerdo o los acuerdos negociados entre el Consejo y los Miembros de la Organización "deberán ser ratificados por los Estados firmantes según sus reglas constitucionales respectivas".

Lo que significa rotundamente que la firma de los delegados plenipotenciarios en el seno de la Organización, no basta; la Carta exige la ratificación de los países signatarios. De suerte que los procedimientos sancionadores de la O.N.U. pueden

ser retardados, modificados o aun anulados cuando les falten las indispensables ratificaciones oficiales.

Sobre esta importantísima cuestión de las ratificaciones, me parece oportuno citar las interesantes ideas del Dr. Gustavo Guerrero, Juez de la Corte Internacional de Justicia, en su proyecto de *Unión o Federación Mundial de la Paz.*

El Dr. Guerrero dice en su referido proyecto: "... los poderes soberanos que detentan hasta ahora los Estados..." deben ser transferidos al nuevo Organismo. (La Unión o Federación Mundial). Y luego añade: "esta transferencia comportaría el compromiso de los Estados de conformarse, *sin ningún procedimiento previo de ratificación, a las decisiones tomadas por los Organos de la Unión.* (Nosotros subrayamos).[1]

Estas ideas avanzadas y justas, entrañan una restricción a la soberanía de los Estados, restricción indispensable para lograr los siguientes fines: a) lograr una igualdad efectiva de los Estados ante el Derecho Internacional; y b) que las órdenes dadas por las autoridades ejecutivas de la Organización Mundial pudiese cumplirse efectiva y prontamente.

Desgraciadamente tales ideas no fueron incorporadas ni al Pacto de la Sociedad de las Naciones, ni a la Carta de la O.N.U.

Este último código internacional deja a los Estados, en su calidad de soberanos, una entera libertad en lo que concierne al cumplimiento de las decisiones del Consejo, sin que por lo demás establezca sanciones determinadas contra los Miembros que no ratifiquen los compromisos tomados por sus representantes.

De manera que la soberanía continúa siendo la base sobre la que descansan las Naciones Unidas, del mismo modo que el reconocimiento expreso de la soberanía de los Estados fué el principio fundamental del Pacto de la Sociedad de las Naciones.

Lo dispuesto por el artículo 43, relativo a la ratificación de los gobiernos es así una consecuencia lógica del artículo 2º de la Carta, cuyos términos son bien claros: "La Organización está fundada en el principio de la igualdad soberana de todos sus miembros".

Al hablar de igualdad, la Carta de las Naciones Unidas no se refiere en manera alguna a la igualdad absoluta de los Estados, pues es un hecho innegable que entre ellos existen

1 "L'Ordre International". Editions de la Baconniere Neuchatel, p. 264. 1945.

desigualdades de toda especie: de territorio, de población, de fuerza militar, de influencia política, económica, etc. La Carta se limita a reafirmar la ficción jurídica aceptada por la doctrina de que todos los Estados son iguales ante el derecho, pero no de hecho. Una prueba palmaria del reconocimiento de esa verdad la enuncia el artículo 23 que se refiere a la composición del Consejo de Seguridad, formado por los miembros permanentes y no permanentes. Y otra prueba de la aceptación voluntaria de esa desigualdad de facto la entraña el artículo 27, que concede a determinadas potencias y no a las demás el privilegio del "veto" que tan encarnizadamente ha sido combatido.

Como la frase "igualdad soberana" podría prestarse a diversas interpretaciones, el Comité primero de la primera Comisión, encargado de la redacción de dicho artículo en la Conferencia de San Francisco, juzgó conveniente aclarar, a petición de varias Delegaciones lo que dichas palabras querían decir. Al respecto el Comité declaró: "... que había decidido guardar la terminología "igualdad soberana" porque ella contiene los elementos siguientes: (1) que los Estados son iguales jurídicamente; (2) que ellos gozan de todos los derechos que se desprenden de su soberanía; (3) que la personalidad del Estado está respetada, así como su integridad territorial y su independencia política; (4) que el Estado deberá, en el orden internacional cumplir fielmente sus deberes y obligaciones internacionales".

Ahora bien, interpretando el espíritu de aquel artículo podemos sostener que él no se refiere a la soberanía absoluta del Estado, sino a una soberanía relativa. ¿Por qué? Porque ella queda limitada por terminantes obligaciones que, al acatarse, disminuyen la libertad e independencia de los Estados soberanos.

Consideraciones sobre la soberanía

ENTRE los tratadistas contemporáneos de Derecho Internacional Público, la mayoría reconoce la soberanía como principio fundamental de la existencia del Estado, pero claro está que no aceptan el viejo concepto absolutista de los tratadistas clásicos. Porque esto es indudable, la soberanía como poder absoluto, perpetuo, supremo, ilimitado e ilimitable, es inadmisible en nuestros días.

El criterio moderno es el de la soberanía relativa como indispensable a la organización política internacional del momento presente. Pero aun dentro de su relatividad, la soberanía fué celosamente exigida, reconocida y respetada en los tiempos de la Liga, como es igualmente considerada como indispensable dentro de la Organización de las Naciones Unidas.

En la época de la Sociedad de Ginebra decía el maestro Weiss: "los autores del pacto han afirmado en toda circunstancia su voluntad de no atacar a la soberanía de los Estados que llegaran a formar parte de la Sociedad". Ese mismo criterio sustentaba Sir Cecil Hurst cuando afirmaba: "la Sociedad de las Naciones es una asociación de Estados independientes; su independencia es el principio fundamental sobre el cual descansa y es sólo así, reconocido plenamente el derecho de cada *Estado Soberano* de permanecer como dueño de sus propios destinos, como la Sociedad de las Naciones puede cumplir su obra". (1ª Comisión de la 5ª Asamblea, acta V-1, pág. 87). Y de una manera más incisiva, Sir Austen Chamberlain declaró: "la Sociedad de las Naciones no es un Super-Estado, quien quisiera tratar de hacer de ella un Super-Estado, la destruiría. La Sociedad es un conjunto de Potencias que conservan cada una su propio derecho soberano". (W. Sukiennicki, —La Souveraineté des Etats en droit international moderne. Pedone, Paris, 1927).

Pues bien, ese mismo sentido general, de respeto a la soberanía de los Estados es el que prevalece en el seno de la O.N.U.

Sin embargo, fuera del ambiente oficial de ese organismo es muy interesante observar las tendencias avanzadas de algunos profesores de Derechos de Gentes que atacan el principio mismo de la soberanía hasta el extremo de negar su existencia.

Duguit ve en la soberanía "un producto histórico que deberá desaparecer con las circunstancias que le dieron nacimiento". Una idea semejante expresa Schüking, al decir: ". . . la soberanía del Estado no es más que un dogma político que el progreso de la evolución debe hacer desaparecer".

Pero más enérgico aun que los anteriores, el profesor Scelle, de la Universidad de París, considera la soberanía del Estado "como grandemente responsable de las insuficiencias del Derecho de Gentes y de la lentitud de su progreso"; "el derecho sólo es soberano", afirma, "todo sujeto de derecho que se pretende soberano interviene inmediatamente contra el derecho y

lo niega. . ." "Es infinitamente preferible abandonar una expresión tan llena de equívocos y que corresponde tan poco a la realidad de los hechos".

El criterio del profesor Scelle está ganando terreno entre los juristas.

Sólo que esta doctrina no corresponde a la opinión de los Estados miembros de las Naciones Unidas. Sin embargo, es preciso reconocer que, de hecho los Estados aceptan ya, actualmente, más y más limitaciones a su soberanía, y que esas limitaciones se juzguen necesarias y útiles para la vida de relación de los gobiernos y como una consecuencia inevitable de la interdependencia de los pueblos y del progreso del Derecho Internacional. Sobre este punto de vista estamos de acuerdo con la certera opinión de Korowicz: "el desarrollo del Derecho Internacional está en proporción directa de las restricciones a la soberanía de los Estados".

Pero todavía más, nosotros estamos convencidos de que no solamente para el desarrollo progresivo del Derecho de Gentes sino también para la intensificación de las relaciones materiales y espirituales de los pueblos, las restricciones a la soberanía redundarán en beneficio de la interdependencia de los Estados y serán un corolario de esa interdependencia.

La vida misma de la O.N.U. es una prueba palmaria de la evolución que ha sufrido el concepto de la soberanía desde el momento en que todos sus miembros han aceptado numerosas limitaciones a su libertad de acción, limitaciones que, sin embargo según el parecer de sus gobiernos, no menoscaban la soberanía de sus Estados.

Se ha estimado en efecto, que si las restricciones a la soberanía son aceptadas colectivamente, el principio permanece intacto.

Sobre este particular dice Kleintjess: ". . . el Estado pierde su soberanía cuando está sometido a la voluntad exclusiva de otro Estado pero cuando se trata de una *capitis diminutio* colectiva, su soberanía se encuentra salvaguardada".

Ese fué el criterio de la Liga de Ginebra, y ese es, en realidad, el criterio de las Naciones Unidas desde el instante en que todas se sometieron voluntaria y expresamente a los dictados de su Carta Constitutiva.

Yo comparto, desde un punto de vista puramente teórico, las ideas avanzadas del prestigiado Duguit, del Dr. Schüking,

del maestro Scelle, y de otros juristas más, tan radicales como ellos; es decir, considero que mientras el concepto de soberanía subsista como lo que es realmente, un dogma político intransigente resuelto a mantener la soberana independencia integral del Estado sin aceptar las justas cortapisas que exige la interdependencia de las Naciones; mientras eso suceda, la igualdad de los Estados, la justicia internacional y el reinado del Derecho de Gentes entre los pueblos no serán sino bellos ideales que la vida diaria irá contradiciendo con sus realidades desconcertantes.

Pero al propio tiempo estimo que, por ahora es preciso conformarse con los progresos técnicos y prácticos que contiene la Carta de San Francisco, por la cual los Estados Miembros de las Naciones Unidas aceptan considerables restricciones a su soberanía en beneficio de la paz universal.

Destino de la neutralidad

La experiencia de los últimos años nos lleva a la convicción de que la neutralidad tiende a desaparecer no solamente desde el punto de vista político sino también desde el punto de vista jurídico.

La interdependencia de los Estados del mundo es tal que, de hecho, ninguno puede permanecer aislado de los demás, ni en tiempo de paz ni en tiempo de guerra; y esto no solamente por espíritu humanitario o de cooperación internacional, sino por necesidad. En efecto, cada Estado tiene en mayor o menor grado necesidad de los demás en sus relaciones económicas, sociales, culturales y políticas; y además, los hechos han venido a demostrar que aquellos que pretendieron permanecer al margen de la guerra, creyendo encontrar su independencia y libertad en la neutralidad, fueron atropellados por los agresores que violaron los pactos internacionales por medio de los cuales les habían garantizado su situación de neutrales.

Se nos podría decir a este respecto que la Confederación Suiza conservó su neutralidad en la última guerra y que gracias a ella pudo sostener su independencia. Esta excepción no hace sino confirmar la regla general, pues es un hecho histórico bien conocido que la invasión del territorio Helvético por la Alemania de Hitler estaba ya perfectamente prevista y planeada, y

habría tenido lugar fatalmente, si no hubiera sido por la caída de Francia, ya que su violenta derrota hizo inútil la ocupación alemana del territorio francés por sus fronteras con Suiza.

Por lo demás es un hecho que las consecuencias de una guerra entre dos o más Naciones son resentidas por el mundo entero. Lo que es lógico puesto que las guerras reducen considerablemente las actividades económicas de cada país presentando problemas nuevos y agudos de capital y de trabajo, encarecen la vida provocando las inflaciones, etc., etc.; todo lo cual se traduce muchas veces en crisis política de la mayor gravedad. En cuanto a los efectos morales las guerras de agresión conmueven profundamente a los pueblos que reaccionan contra los violadores de la ética y del derecho internacional. La guerra de 1914 y muy particularmente la de 1939 son un ejemplo flagrante de esta verdad.

Después de los atentados cometidos por los gobiernos dictatoriales en Europa, Asia, y en Oceanía, que no solamente violaron la integridad territorial de países neutrales sino que cometieron los crímenes de guerra más atroces, los pueblos que permanecieron alejados de la conflagración, con excepción de cuatro (Suiza, Suecia, España y Portugal), abandonaron su neutralidad para declararse beligerantes, obedeciendo así a exigencias de orden moral y político.

En el Nuevo Mundo, el movimiento político hacia el abandono de la neutralidad fué unánime cuando los países del "Eje", intensificando sus propósitos de exterminación de las democracias, atacaron a un país americano. Entonces, en virtud del compromiso continental según el cual toda agresión contra un país de América sería considerado como un ataque contra los demás, todos los Estados Latinoamericanos, neutrales hasta entonces, renunciaron a su neutralidad al efectuarse el ataque del Japón contra Pearl Harbor, declarándose beligerantes.

De lo anteriormente expuesto concluímos que las agresiones internacionales no pueden ser ya vistas con indiferencia ni por los individuos ni por los Estados. La humanidad solidaria de hoy está tan estrechamente ligada en sus intereses materiales y espirituales, que todos sus miembros resienten, moral y materialmente la agresión de que es víctima cualquiera de ellos. Y por esta razón la neutralidad, es decir la imparcialidad y la inactividad, no armonizan con la vida presente que

exige, cada día con más imperio, la participación de todos los pueblos en su trabajo de cooperación internacional en funciones de un ideal de paz.

El ilustre brasileño Ruy Barbosa con toda justeza decía que "entre el crimen y la ley no puede haber neutralidad", es por esto que el Derecho de Gentes moderno exige que todos los países sean solidarios en la defensa de la paz y de la seguridad internacionales. "Permanecer neutro, dice el jurisconsulto Penha Merinho, para no obrar contra el agresor ya no es admisible. Frente a frente del agresor o del perturbador del orden internacional, no hay ya neutralidad: todos estarán contra él".[2]

Tal es la palabra de orden del nuevo Derecho de Gentes.

---

2 Ilmar Penha Marinho, *Características Essenciais Do Novo Direito International,* p. 178. Rio de Janeiro, 1947.

DEMOCRACIA Y COMUNISMO

Por *Javier PULGAR VIDAL*

La democracia necesita de una filosofía que se enfrente a la filosofía comunista.—Fué éste el tema de una movida conferencia que hace más de un año sostuviera Haya de la Torre en la Universidad de Columbia ante un nutrido y polémico auditorio de profesores y alumnos norte y latinoamericanos. Importa recordarlo ahora. En aquellos días, mayo de 1948, no se sabía aun que el secreto de la bomba atómica estuviera en poder de los rusos. Sin embargo, en el curso del debate —según la versión taquigráfica que tenemos a la vista— se mencionó ya la admonitiva y semi-misteriosa frase de Molotov, lanzada, al pasar, en diciembre de 1947, afirmando que el secreto atómico no era exclusivo de los Estados Unidos.

Haya de la Torre dijo que no sería un hecho improbable que Rusia pudiera tener algún día el ansiado secreto. Recordó que cierto hombre de ciencia había dicho dos años antes que, en el curso de los próximos dos lustros, la bomba atómica podría tenerla aun Bélgica. Recalcó que el problema fundamental de nuestro tiempo no radicaba, ciertamente, en el hecho actual o posible de quién o quiénes poseyeran la bomba, sino en otra de mayor trascendencia: con qué decisión, con qué mística, con qué suicida determinación iban a luchar los pueblos por los ideales en pugna, por las dos grandes filosofías o concepciones políticas que mantienen dividida a la Humanidad y han de empujarla a una lucha definitiva por el poder.

Alguien objetó: "Cualquier forma de ataque que se lance contra los Estados Unidos provocará la indeclinable unificación de su pueblo en una colosal decisión de lucha y de victoria".

Haya de la Torre repuso: "Lo creo. En este país la Democracia es una filosofía y una práctica; la fe en la libertad, que es su esencia, es en Estados Unidos una mística identificada con la religión y con la vida nacionales. Más todavía, en Estados Unidos esa conciencia de la libertad es anterior —y es uno de

sus determinadores— al estupendo desarrollo de la riqueza norteamericana. En Estados Unidos, antes de que hubiera grandes millonarios ya hubo hombres libres, celosos defensores de su libertad. Pero el problema de la lucha por ella no es exclusivamente *nacional*. Es un problema *mundial*. La guerra próxima será, mucho más que las dos anteriores, un conflicto que arrastrará a todos los pueblos de la tierra hacia uno u otro de los bandos en lucha. La inter-dependencia económica y político-social de los pueblos de la tierra es progresiva y presionante. Y tanto los Estados Unidos como Rusia necesitarán *aliados;* por eso, con previsora sabiduría, más o menos clara y orgánica en la mente de los directores de ambos países, se buscan esos aliados. La "guerra fría" es la expresión de este fenómeno de penetración y captación de fuerzas sociales, ya para el lado de los comunistas, ya para el lado de la Democracia".

"No dudo, prosiguió Haya de la Torre, que el pueblo de los Estados Unidos, como el de Gran Bretaña, se apresten a pelear como un solo hombre por la libertad que es médula de su tradición y la ejecutoria de su modalidad política. Pero mi pregunta es otra: ¿Hay muchos pueblos más así indivisibles en su voluntad colectiva de lucha por la Democracia?".

Y aquí el conferencista formuló su tesis central: Lo que importa explorar en la realidad del mundo político que vivimos es un problema de filosofías en pugna; su solidez, su profundidad y extensión. Sabemos que el Comunismo tiene una filosofía. Simplista, dogmática, real o falsa, pero es una filosofía. Como los pitagóricos, los comunistas forman un movimiento filosófico, religioso y político, vale decir, de dominación integral. El pensamiento de Pitágoras y de Jenófanes, o el de sus epígonos del siglo V —de quienes encontramos alusión protagónica en el *Fedón*—, ambicionaron la total dominación de la ciencia y de la mística y —primero en su plan sobre la Magna Grecia y después en Tarento y en Sicilia—, de poder político. Los comunistas basan su concepción integral de dominio universal en el marxismo que, según Plejanov, "es toda una concepción del mundo". Y esta concepción establece su ortodoxia y —de nuevo como los pitagóricos— su férrea centralización autoritaria, su moral y su liturgia. Con más consistencia y, aparentemente, con mayor supervivencia y extensión que el pitagorismo, el comunismo ha conquistado la Magna Rusia y se proyecta sobre el mundo con esa "ansia de universo" de que habla

Dostoyewsky en "Los Hermanos Karamazov", como anhelo profundo e incontrostable de la conciencia y de la mística tradicionales del pueblo eslavo.

Frente a esa filosofía organizada en voluntad y dinámica de poder, tecnificada y dirigida con un sentido asiático y totalitario de la autoridad y de la suprema razón de lo colectivo sobre lo individual, está la Democracia. Su filosofía se vertebra y organiza más sólidamente en los pueblos sajones. La Democracia latina que insurge fulgurantemente en Francia, es menos arquitectural y militante —en el sentido heracliteano del *polemos*— que la que arraiga vitalmente en Gran Bretaña y en Estados Unidos. La supervivencia de Locke y de Emerson en el pensamiento y acción políticos anglosajones es, acaso, más presentista y motorizante que la de los Enciclopedistas. Por otra parte, la tradición es más vieja en Inglaterra, donde la Democracia lucha victoriosa desde los lejanos días precursores de la Carta Magna y se vitaliza y acelera con el libre examen, tradición que forma el bagaje mental de los peregrinos del "Mayflower", fundadores del concepto de libertad nacional de la vida norteamericana.

Pero esta Democracia culminante anglosajona se identifica con un sistema económica: el capitalismo. También —y ésta es parte fundamental de la tesis de Haya de la Torre— el capitalismo que alcanza en Inglaterra la etapa poderosa que ofrece a Marx, en el propio escenario inglés, las bases de su negación filosófica y científica del sistema, cuando llega y arraiga en un espacio más ancho y más rico, toma una fisonomía peculiar de poderío y aceleración. Esta es —dice Haya de la Torre— una nueva demostración de su teoría del Espacio-Tiempo-Histórico. El vasto, el aparentemente inconquistable espacio norteamericano determina en el pueblo que desde Europa se desplaza hacia él —encontrando una "nueva Inglaterra" sin diferencias de clima pero más ancha y más expandida en extensión ilimitada, que la "vieja"— una nueva idea del Tiempo que es indesligable de *ese* espacio. Conquistarlo es el imperativo de libertad. Conquistarlo por la técnica de la *dominación del tiempo en el espacio.* Y producto de esa conquista del tiempo en el espacio son los ferrocarriles, los teléfonos, los telégrafos, el automóvil, las carreteras, la radiotelefonía, la arquitectura vertical con ascensores, la tracción eléctrica, las vías férreas subterráneas y el avión; todas maravillas del "progreso" cuyo

escenario de invención, perfeccionamiento y máxima utilización es Norteamérica.

En sus escenarios culminantes contemporáneos, la Democracia coexiste con el sistema capitalista y su técnica, frente a ella, el totalitarismo o autoritarismo, comunista, coexiste con el anti-capitalismo y la técnica que del capitalismo ha tomado y acelera, también en un ancho espacio histórico, Rusia. Esta nueva fisonomía de la lucha entre Oriente y Occidente ya no es semejante a la de su origen histórico: Grecia y Persia se enfrentaron sobre una diferencia cuantitativa de espacios. El lugar común de las fáciles conclusiones históricas nos dice que en Grecia venció la calidad frente a la cantidad, en espacio geográfico y en número de hombres. Más tarde, en la lucha entre el mundo musulmán y el europeo —y los musulmanes, como los pitagóricos, también forman una fuerza histórica, religiosa y política— la cantidad y la calidad se equiparan. Vence, entonces, el concepto de libertad europea; fusiona en su cultura lo eterno y grande de la cultura musulmana y triunfa la técnica de los mejor armados y naturalmente socorridos. Pero, en la hora presente, los escenarios centrales de las dos fuerzas en lucha se han desplazado. Geográficamente, se hallan en las mismas zonas latitudinales. En el mismo hemisferio septentrional y en torno al polo norte se mueven las oposiciones. No es ya la Europa templada contra el Africa cálida y desértica. No es en el sentido de los meridianos, sino de los paralelos que el mundo de la Democracia y el del Totalitarismo que la niega, toman sus posiciones.

Materialmente, físicamente —sostiene Haya de la Torre— el poderío contemporáneo cuantitativo y espacial de los oponentes, más o menos, se equivalen. Lo que importa saber es si en lo espiritual, en lo emocional, en lo consciente, esa equivalencia también subsiste. Las armas no son ahora decisivas. Tarde o temprano —más temprano que tarde— nivelarán su poderío. Lo que interesa es las manos que las mueven y las conciencias que impulsan esas manos. En simples palabras: la lucha entre Totalitarismo y Democracia es una lucha de filosofías, de convicciones, de credos sociales. ¿Qué grupo, de los dos en brega, estará más convencidamente listo a luchar y morir por su propia filosofía?

Examinemos nuestro lado: El sistema capitalista ha llegado a culminar en una gran nación extremadamente rica,

rodeada por decenas de naciones pobres. Como sistema político, las bendiciones democráticas de la libertad humana, del gobierno representativo y de la convivencia ciudadana, está sujeta a una escala de realidades casi equivalente con la de la subsistencia y efectividad del sistema económico. La Democracia anglosajona ha conseguido el buen éxito de su metodología política en dos o tres países, mientras el predominio económico es solamente de uno. Al mismo tiempo, y a pesar del poder supremo de los Estados Unidos, la Democracia como sistema político carece de unidad, en muchos estados marcha a la deriva y, en este hemisferio, pequeños países ofrecen casos de cínica resistencia anti-democrática, de negación de los derechos humanos y sirven de testimonio corruptor al desprestigio de la organización democrática ofreciendo un clima propicio al desengaño de las masas, y, por ende, al avance de la penetración de la filosofía comunista.

En el mundo democrático falta: unidad del sistema económico y unidad del sistema político. Los Estados Unidos no han logrado ni lo uno ni lo otro, a pesar de su inmensa riqueza acumulada y de su tremenda autoridad. La Democracia no es una filosofía, ni un credo, ni una convicción, ni una práctica en el mundo democrático, en contraste con la unidad y organización de las vastas zonas comunistas, cuya filosofía —aun en el caso de desobedientes como Tito— tiene una expresión política actuante positiva. Rusia ha logrado *en su mundo* realizar lo que Estados Unidos no ha podido cumplir en el suyo. Cuando Estados Unidos suma pueblos a su filosofía y a su práctica política el amalgama es débil y los pueblos sumados condicionan, más o menos mañosamente, su filiación con el precio de apoyos financieros. Cuando Rusia repite la hazaña de los Zares "juntadores de pueblos" —ya en la Europa oriental o eslava, ya en el Asia extensa— produce, de abajo arriba, un movimiento de integración más sólidamente vinculado por la comunidad de una doctrina. El islamismo hizo de tribus y grupos aislados una coherencia social e histórica actuante de movilización religiosa. Algo semejante ocurre con el Comunismo.

Y entonces ¿qué hacer?, interrogan los oyentes. Pues erigir la filosofía. ¿Están listos los elementos psicológicos individuales y colectivos para esa obra? Lo están y, más que eso, hay mucha obra avanzada y dejada de lado por falta de una prócer y orgánica visión mundial del problema, es la respuesta.

En la Europa Occidental existen bases sólidas, en el instinto y en la tradición individualista de sus pueblos, en el heredado amor por la libertad del hombre. Y en las Américas sólo han faltado los grandes arquitectos políticos que siguieran los prístinos planes de los libertadores, completándolos y superándolos.

Pero para aquella obra hace falta saber si en el pensamiento director de las élites norteamericanas, que tan éxitosamente han logrado culminar una obra de organización nacional, hay la suficiente capacidad, el necesario caudal de cultura y el indispensable aporte de imaginación política para abarcar y realizar la obra en su integral magnitud. Haya de la Torre sostiene que esa tarea ilustre no podrá ser cumplida solamente por Estados Unidos. Lo que nosotros podríamos aportar es, justamente, imaginación política, pero imaginación creadora, organizada, no solamente fantasía. Porque los determinadores económico-sociales de la Democracia en las Américas no son uniformes. Y la Democracia que, como lo dice claramente Aristóteles, puede establecerse en diversas categorías o extracciones de grupos sociales, y estructurarse de acuerdo con cada realidad, no puede estar sujeta a un exclusivo tipo de expresión. Los "comunes denominadores", lo que en filosofía democrática es base de ideas y principios generales, debe ser buscado y encontrado como cimiento; el orden arquitectónico, el *estilo,* pueden ser diferentes: federación o unitarismo, régimen parlamentario o presidencialista, por ejemplo, son típicos casos de necesarias diferencias.

¿Cuáles, entonces, algunas de aquellas ideas generales que pueden abarcar y comprender igualmente a una Democracia industrial y manufacturera y a otra agrícola, minera y productora de materias primas; a una Democracia de 140 millones de ciudadanos y a otra de 8 ó 5 ó 2 ó medio millones? Ahí, responde Haya de la Torre, es la filosofía de la Democracia la que vincula, une y coordina. Los países sumados al imperio Comunista tienen las mismas diferencias cuantitativas y cualitativas. China es más de dos veces más populosa que Rusia y entre ellas y las pequeñas Checoeslovaquia y Laponia hay diferencias. Sin embargo, entre ellas puede haber coherencia política y unidad doctrinaria. Cuando el Comunismo las domina, impera una filosofía cuyas ideas generales se aplican a una praxis que articula y armoniza el gran todo político. ¿Por qué

no en la Democracia, pero sin esa artificiosa y aparente "solidaridad americana" tan quebradiza y fenicia?

Las ideas generales de una filosofía democrática —además de aquellas que son su intangible fundamento como la libertad humana, la ecuación de deberes y derechos, el gobierno representativo y lo que es su fuente, la soberanía popular—, podría encontrar ciertos principios económico-políticos en lo que Haya de la Torre ha llamado "el Espacio-Tiempo-Histórico". América, las Américas han ofrecido al mundo otro "Espacio-Tiempo-Histórico" diverso del europeo y del asiático, propiamente suyo. Este "Espacio-Tiempo-Histórico" como expresión de conciencia colectiva, actuante y dominante, ha alcanzado en Estados Unidos ya su culminación. En efecto, la Nación Norteamericana —y en esta denominación va un poco el Canadá— ha dado a mundo un típico caso de cómo el ancho espacio determina una nueva conciencia del tiempo histórico. Si Estados Unidos —sostiene Haya de la Torre— no hubiera resuelto este gran problema —dominar aceleradamente el vasto espacio dando a su historia un nuevo ritmo del tiempo— aquella gran república, en vez de llegar a la apertura de la era atómica, se habría "atomizado" ella misma. Su unidad territorial, sin espacios perdidos —solamente reservados aquellos que aún le quedan por conquistar y usufructuar— es un prodigio de comunicación acelerada, de técnica veloz de inter-relación: secreto de aquella unidad. Esta teoría de Haya de la Torre es la aplicación más impresionante de su concepción interpretativa del Espacio-Tiempo-Histórico: Compara la unidad territorial y política de China o India con la unidad norteamericana. Hay una diferencia de densidad demográfica entre las extensiones asiáticas y el desierto Oeste americano que se comienza a conquistar a caballo o con carros tirados por bueyes. Ahí se queda, más o menos, el problema espacial asiático. Pero Estados Unidos "caracteriza todo el proceso de su civilización en un tipo de técnica destinado a la dominación del Espacio y, consecuentemente, a la correlativa dominación del tiempo, y así hace su historia: ganar las distancias en el espacio y en el tiempo —como decimos más arriba—, ganarla con la velocidad de las comunicaciones, ganar a la noche con la luz eléctrica, etc. . ., es el *ritmo,* la velocidad, del tiempo histórico norteamericano. Y esta característica de velocidad es necesidad de su espacio y la razón de ser de su unidad política". Haya de la Torre recuerda que Hegel dice

que la Democracia solamente es posible en áreas pequeñas de territorio (Filosofía de la Historia Universal) pero Estados Unidos, a un gran espacio o escenario histórico, le impone un nuevo tiempo histórico. Y aquí aplica a la Historia aquel principio relativista de Einstein que explica el científico Herbert Dingle cuando dice: "Para Newton el Espacio y el Tiempo fueron el escenario sobre el que se representaba el drama de las fuerzas y movimientos; para Einstein el drama está mezclado y confundido dentro del escenario: el drama es el escenario".[1] Haya de la Torre toma de nuevo esa cita para decir: el drama de la Democracia norteamericana *es su escenario,* la dominación de su espacio es, indesligable de él, la aceleración de un nuevo ritmo de tiempo histórico.

Este problema de dominación del espacio y del tiempo —parte de la conciencia social que determina la existencia de un espacio-tiempo-histórico—, presenta otras características en América Latina. Otro tipo de Espacio ha determinado otro ritmo de tiempo-histórico, con sus formas correlativas de uso y dominio de ese espacio. Pero —Haya de la Torre así lo sostiene—, hay un Espacio-Tiempo-Histórico latino o indoamericano. Ya en su primer ensayo sobre este tema, en 1934, recuerda el diálogo que el naturalista Darwin tuvo con aquel gaucho pampero argentino que pasaba mañana y tarde en dulce siesta: "Es tan largo el día, señor".[2] Para una zona latina o indoamericana el día sigue siendo "largo". Cuando llegamos a Nueva York el tiempo se "nos acorta". Pero esas diversas estimativas del tiempo en nuestra América son indesligables de nuestro Espacio y forman —como expresión colectiva— base de nuestra conciencia y acontecer históricos.

¿Puede coexistir, entonces, una Democracia de espacio-tiempo-históricos tan diversos como el de Norte e Indoamérica? Haya de la Torre responde afirmativamente. Vuelve a Aristóteles para recordarnos cómo en la antigüedad habían diversas especies de Democracia (Política, Cap. IV, Lib. IV) y *cinco,* por lo menos, formas de organización democrática según la clasificación aristotélica. Recuerda que el mismo filósofo del Peripato en otro libro, menos popularizado, relata el proceso, penoso, pugnaz, de los alti-bajos de la democracia en Atenas

---

1 Haya de la Torre, *Espacio-Tiempo-Histórico,* pág. 101. Lima, 1948.

2 *Ibid,* pág. 9.

(La Constitución de Atenas). Y al reiterar su tenaz convicción de que el sistema democrático puede coexistir en Norte e Indoamérica, dice: Justamente por su razón de Espacio las Américas son escenario de la Democracia. En la del Norte, porque ya se enseñó al mundo cómo se le domina; en la meridional o latina porque ahí está la tarea de cómo puede dominársele. La gran técnica moderna vencedora de grandes distancias y avasalladora de todas las resistencias naturales no se ha hecho para pequeños y superpoblados continentes ya domesticados, urbanos y cultos: se ha hecho para los grandes y abruptos espacios inconquistados, deshabitados y potencialmente ricos en recursos inmensos pero difícilmente accesibles por medios técnicos anteriores a esta época.

La Democracia de las Américas —de ambas— tiene por asiento un ancho escenario, un vasto espacio que técnicamente dominado y aprovechado, ofrece hogar para algunos centenares de millones de hombres más, a diferencia de los super-poblados continentes de Europa y Asia. Haya de la Torre dice que por esta razón de espacio aprovechable *extensa e intensivamente* la Democracia —base de una filosofía afirmativa— es y debe ser un fin en sí misma para la justicia. La libertad necesita espacio y teniéndolo puede coexistir con la justicia. No es necesario que para que ésta impere aquélla sea sacrificada. Esta es la posibilidad americana. Es cierto, dice, que actualmente el espacio americano no abastece, a pesar de su extensión. Y en este aspecto y momento puede darse la razón a Vogt en el diagnóstico pesimista de su libro "The Road to Survival". Pero la técnica de la era atómica servirá, en su modalidad constructiva y creadora, para dominar y utilizar el espacio. Einstein dijo a Haya de la Torre, en marzo de 1946, que confiaba en que la energía atómica tendrá inmensas posibilidades productivas y que eso lo consolaba de ser, como su interlocutor se lo dijo, "el padre de la bomba atómica".

Las Américas unidas por una filosofía de libertad, esencialidad democrática, desarrollarán el "drama" histórico de su proceso que —con Dingle— es su escenario. La producción y la distribución de la riqueza serán así justicieramente establecidas. Haya de la Torre repite una de las tesis de su libro "Espacio-Tiempo-Histórico" sobre las diferencias fundamentales entre Europa y América: continente super-poblado, industrializado, que nunca pudo vivir sin colonias, aquél, al revés

de éste. Y así como dice que todas las ciencias económico-sociales que nosotros hemos importado, fueron producto de aquella realidad económico-social europea, dice que la nueva filosofía democrática americana será la expresión de esta diferente realidad de nuestro Hemisferio.

Pero, desde ahora, sostiene, necesitamos ya echar las bases de nuestra filosofía democrática, tan clara y tan accesible, tan popular y tan extensa, como lo es la filosofía comunista. Esta subordina la idea de libertad a la de justicia porque ni Rusia ni Asia tuvieron nunca experiencia de lucha o de vida bajo el ideal de libertad. Esta tesis, también de su libro mencionado, reaparece en esta presentación argumental por la Democracia de las Américas que, ratifica Haya de la Torre, debe basarse en el principio de que la libertad y la justicia deben ser indesligables en la praxis de la filosofía democrática americana. Y que pueden serlo.

Luego viene otro postulado, también enunciado en su libro: el proceso histórico tiene un devenir —comparable al universo expansivo de Einstein— de progresiva ampliación espacial. Como del Feudalismo a la Edad Moderna europea hay un paso de las pequeñas áreas y dominios territoriales a las naciones más vastas, así ahora, de las concepciones nacionales se avanza hacia las continentales. Esto es lo que Haya de la Torre —tomando el término de su entrañable amigo el filósofo peruano Antenor Orrego— llama los "pueblos-continentes". La filosofía democrática americana tiene que ser continental, hemisférica. La inter-dependencia americana lo impone; el dominio veloz e intensivo del espacio lo exige. Cada país americano es parte de un todo, y la Federación del Norte muestra el camino de la coherencia entre el estado sobrano y la unión continental-federal. Un prejuicio aislacionista, mediterráneo, de nacionalismo chico, sólo conduce a la "balkanización" y ésta terminaría, como ha ocurrido en Europa, con la subyugación. Concepciones de estrecha y arrogante negación jingoísta, como la Argentina, sólo conducen a torpes fantasías de "terceros frentes" en un mundo dividido incontrastablemente en dos. Las inter-dependencias mundiales y hemisféricas no permiten tales insularismos. El problema presente es problema de grandes unidades territoriales y sociales, problema de continentes. Es la marcha del mundo hacia una gran unidad ulterior que avanza secularmente de las partes al todo. Los intentos anteriores se frus-

traron siempre porque fueron concepciones imperiales que no abarcaban al mundo real o a los continentes inéditos. Ahora viene de un mundo desconocido hace medio milenio la posibilidad unificadora.

Pero para que esta nueva filosofía de la Democracia se haga credo, militancia, pensamiento y acción, debe ir a las masas, así como ha ido a ellas, y de ellas trae su ímpetu fanático, el Comunismo. Por eso, esta filosofía no debe ser solamente juego de intelectuales sino fe de masas. Ellas son las que toman las armas y del ardor y decisión con que las usen, o de la disposición y firmeza con que estén listas a usarlas, depende la victoria y el equilibrio que el mundo necesita. La filosofía comunista tiene un vocabulario intelegible, una traducción positiva para la mente y la emoción multitudinaria. La palabrería democrática, vacua y desprestigiada, debe ser sustituída por un sistema de razonamiento neto que contenga todas las respuestas que los pueblos piden. Ese sería el "logos" de la nueva democracia.

Contra ella, repite Haya de la Torre, se opone el estrecho chauvinismo y la obscura ignorancia de los problemas universales. Y en las Américas, de los problemas más elementales del hemisferio. En cada país nos sentimos lejos del mundo. Y el mundo nos interesa en lo episódico, periodístico o unilateralmente temático. Las Américas se ignoran y se mal-interpretan entre sí pero dentro de ellas, especialmente en la nuestra, esa ignorancia comienza donde se alza una frontera nacional y, a veces, provincial. El Comunismo, por su organización, y por su filosofía, trata de estudiar al mundo y lleva a sus masas una visión de él, desde sus puntos de vista, ciertamente, pero, de todos modos, una visión. En nuestro mundo americano es raro encontrar un dirigente político cuyos conocimientos geográficos, siquiera, respecto del Hemisferio, sean aproximadamente exactos o completos. Una filosofía no se erige sin ciencias. Y una filosofía política americana requiere esta fundamentación.

¿Cómo salvar estos vacíos? Haya de la Torre sostiene que es muy difícil que los gobernantes de Estados Unidos cumplan una tarea directora paralela a la que los dirigentes rusos realizan en sus zonas de dominación. La América Latina debería cooperar pero en términos y en acústica continentales. La base podría encontrarse en las universidades, en los partidos demo-

cráticos, más que en organismos inter-americanos burocráticos, cuya mayor actividad se halla especializada en quien consigue mayores préstamos para sus respectivos países o cómo se utilizan situaciones destacadamente espectaculares para consumo interno de cada país. Puede continuar aquel sistema inocuo, pero es necesario abrir cauces fundamentales a otros, menos oficiales y más ligados con los pueblos. La filosofía de la Democracia debe surgir de su inspiración y debe volver a ellos para su práctica. Si no es así, los ganará la filosofía opuesta o sus más elementales y simplistas razonamientos incidentes en urgentes necesidades económicas que la propaganda aprovecha.

Pero, insiste, necesitamos una filosofía que parta de una interpretación *nuestra* de la historia *nuestra*. Y una interpretación arraigada, como la marxista, en la realidad económico-social de nuestro espacio-tiempo-histórico e insertada en la nueva expresión científica universal de nuestro tiempo. El materialismo marxista, sostiene Haya de la Torre, que según Engels "es la relación entre el pensamiento y la materia", es una relación del pensamiento y materia concebida desde la realidad histórica europea tal como el pensamiento y la materia habían alcanzado a expresarse y ser concebidos en el siglo XIX. Hoy la materia es concebida de un modo diferente. Y el pensamiento, es también, diferente. Sus relaciones en un espacio-tiempo-histórico americano pueden y deben ofrecer otras concepciones. El marxismo se ha convertido en el credo comunista y totalitario soviético. ¿No es posible enfrentarle desde nuestro hemisferio y desde nuestro siglo, otra filosofía que, como aquella, arraigue y se dinamice en la conciencia de los pueblos y vaya un poco más lejos que la limitada concepción democrática anglo-sajona —cuya universalidad no puede lograrse porque debe todavía articularse con los sistemas de coordenadas de otros espacio-tiempo históricos?

Haya de la Torre concluye: si dejamos que la concepción democrática "nacional" de los Estados Unidos se nos imponga como un fenómeno importado, entonces se trataría de un fenómeno de imperialismo político inaceptable. Eso es lo más fácil para la mente directora norteamericana, pero lo menos consistente y realista para nosotros. La filosofía democrática de nuestro hemisferio debe ser obra de todos sus pueblos. Más, es necesario que así sea. Porque la guerra, quiéralo o no el

pueblo norteamericano y todas las democracias que lo siguen, es un imperativo de la filosofía comunista. El fundamento de esa filosofía es el polemos de Heráclito, la oposición de contrarios de Hegel, la lucha de clases, la guerra contra el capitalismo de Marx, como condición para el *qualitativen sprung* del reino de la necesidad al de la libertad. La guerra es la *raison d'être* del pensamiento y la práctica comunistas. Es, en consecuencia, fenómeno inevitable. La mueve la filosofía de su sistema político-económico. Frente a este hecho, nuestro imperativo democrático es erigir, como sistema para todo un hemisferio, por lo menos, la filosofía democrática que ha de servir al mundo que la siga de señuelo y paradigma. Es la tarea histórica de nuestra generación en nuestro espacio y nuestro tiempo.

MEDIOS Y FINES O LA LIBERTAD AMENAZADA DEL ESCRITOR

Por *Guillermo* DE TORRE

La *situación* —por decirlo inevitablemente con la palabra de Sartre— del escritor en su época, los problemas de su libertad espiritual al afrontar los debates del mundo, cobran nuevas perspectivas cuando son examinados a la luz de los medios y los fines. Según expresé en un ensayo anterior —inserto en estas mismas páginas[1]— quienes pasan por alto la ética inherente a los primeros, los medios, se descalifican intelectualmente. Quienes respetándola, afirman su indisoluble ligazón con los segundos, los fines, afirman su dignidad moral y se hallan en condiciones de lograr las obras más valederas. El drama de la lucha entre ambos conceptos —que pudiera resumir a su vez la pugna entre las ideologías políticas de nuestro tiempo— ha dado ya lugar —como es sabido—, a realizaciones muy significativas.

Fué primero Arthur Koestler con su novela *Darkness at noon,* cuyo verdadero sentido queda tal vez mejor aclarado con el título de su versión francesa: *Le zéro et l'infini.* Ha sido después el drama de Jean-Paul Sartre titulado *Les mains sales.* Según es perfectamente sabido *Oscuridad a mediodía* centra su acción novelesca en torno a un hecho tan dramático y controvertido como los procesos contra los dirigentes soviéticos. El protagonista, N. S. Roubachoff, viene a sintetizar las figuras de sus principales víctimas, desde Radek a Bujarin. Koestler noveliza vívidamente los problemas de conciencia del acusado Roubachoff, quien si en un principio niega, luego se ve obligado a confesar un crimen político que no ha cometido. Más allá de este drama personal, lo que importa, aquello que subraya Koestler, es la lucha del hombre, de la conciencia indivi-

---

1 "Precisiones sobre la literatura comprometida", en *Cuadernos Americanos,* núm. 3 (mayo-junio), 1949.

dual, del "sentimiento oceánico" (según llama Freud a lo absoluto) contra el partido, el debate del yo contra el infinito. Pero "en esta lucha —escribe el novelista— hay que tener los dos pies muy hincados en la tierra. El Partido os enseñaba cómo. El infinito era una cantidad políticamente sospechosa, el *yo* una cualidad sospechosa de la cual el Partido ignoraba la existencia. La definición del individuo era: una multitud de un millón dividida por un millón. El Partido negaba el libre arbitrio del individuo —y al mismo tiempo exigía de él una abdicación voluntaria. Negaba que tuviera la posibilidad de escoger entre dos soluciones —y al mismo tiempo exigía que escogiera constantemente la buena. Negaba que tuviera la facultad de distinguir entre el bien y el mal —y al mismo tiempo hablaba con un tono patético de culpabilidad y de traición. El individuo era una rueda de un reloj al que se había dado cuerda para la eternidad y que nadie podía detener; y el Partido exigía que el mecanismo se rebelase contra el reloj y cambiara su movimiento. Luego había en algún sitio un error de cálculo, la ecuación no resultaba".

¿Por qué confiesa Roubachoff, por quién muere? Es la pregunta que ha suscitado múltiples interpretaciones, convirtiendo un hecho novelesco, de fondo real, en un caso simbólico de largos alcances. George Orwell (*Critical Essays,* Londres, 1947) interpreta la confesión de Roubachoff, de los seres que en él se condensan, así: "Confiesa dice —porque aquella gente había sido podrida por la revolución a la cual servía; y al hacerlo así Koestler se acerca a la afirmación de que las revoluciones son malas por naturaleza". Para Merteau-Ponty (*Humanisme et terreur,* París, 1947) la cuestión se plantea entre el humanismo y el terror. Si leves indicios de muy remota culpabilidad, o, más exactamente, levísimos actos de reticente oposición, llevan a Roubachoff al muro, acusado de traición, es que bajo ciertos regímenes, exigentes del incondicionalismo más absoluto, han llegado a borrarse las fronteras precisas entre las divergencias políticas y la traición objetiva. "El humanismo —escribe Merleau-Ponty— está en suspenso y el gobierno es terror". Y a este propósito replantea el problema de la violencia, indignándose no tanto contra ella, contra la violencia revolucionaria, sino contra el hecho de que no quiera reconocérsela como tal, pretendiendo disfrazarla de legalidad, de nueva legalidad.

KOESTLER es menos casuístico, porque es más artista; resulta menos crédulo porque es un decepcionado: viene de la revolución: fué "comisario" antes de ser "yogui", dicho con el vocabulario y la distinción que ha tornado famosa su libro de tal título *The Yogui and the Commisar.* Si el mundo está escindido, como realmente lo está, esa bipartición alegórica es la que mejor se acerca a definir su carácter. En el extremo ultrarrojo está el comisario; en el límite infravioleta, está el yogui. El primero cree en el cambio desde fuera, es partidario resuelto de la revolución. Entiende que el fin justifica los medios, inclusive la violencia, la astucia, la traición y el veneno. El segundo, contrariamente, cree que el fin es imprevisible y que lo único realmente importante son los medios. Rechaza la violencia en todo momento. Cree que nadie puede ser mejorado por una organización desde fuera, sino por un esfuerzo individual desde dentro. ¿Quién de los dos tiene razón, el comisario o el yogui, el revolucionario o el santo? No se trata tanto de responder a tal pregunta, ya que quizá ninguno de los dos tipos enterizos, de una pieza, existen en la sociedad actual y, ambos son precipitados simbólicos, como de saber cuál suma de elementos ha de prevalecer modelando el hombre del mundo futuro.

Lo ideal y más deseable, en este punto como en otros, donde se afrontan contrarios, sería una síntesis, una integración de ambos; pero la desdicha del mundo contemporáneo quizá radique cabalmente en su debilidad por los extremos fáciles, en su ceguera para las soluciones equilibradas, cuya aceptación, naturalmente, requiere más inteligencia y menos fanatismo. ¿Será posible el diálogo entre el yogui y el comisario? ¿O el cisma entre las dos concepciones del mundo que esa bipartición supone se tornará todavía más profundo y belicoso? ¿Los medios seguirán importando más que los fines a quienes tenazmente se proponen reorganizar el mundo?

Hace pocos años al insinuarse su nueva actitud "desprendida", en *Ends and means,* antes de alcanzar su actual nirvana hollywoodense, Aldous Huxley, había ya sentado que los buenos fines sólo pueden ser alcanzados por el empleo de medios apropiados. "El fin —agregaba— no puede justificar nunca los medios por la simple y evidente razón de que los medios empleados determinan la naturaleza de los fines producidos por ellos".

Este mismo problema de los fines y los medios —pendulación dramática de que pende nuestro destino como individuos quizá más que de cualquier cambio social— es el que aborda Jean-Paul Sartre, de soslayo, pero a una nueva luz, en *Las manos sucias.* Hugo, militante comunista, encargado de matar a un jefe, Hoederer, quien seguía una "línea" política reprobada por sus compañeros, se entera, al salir de la prisión, de que su crimen ha sido erróneo. El "colaboracionismo" que aquél practicaba, y que le valió la condena de los suyos, era solamente prematuro; poco después las mismas autoridades soviéticas impondrían al partido de Iliria (bajo este nombre se disfraza cualquier país fronterizo de Rusia) aquella política antes incriminada. Pero Hugo es un militante de buena fe y se niega a la ficción de los fines acomodaticios. Morirá después de negarse a pactar contra su conciencia, resultará un "no recuperable", pero no cometerá ninguna traición a sus puros ideales aceptando consignas oportunas y maquiavélicas que cambian; en suma, preferirá morir antes que seguir viviendo con las "manos sucias". He ahí el nudo problemático de este magnífico drama donde un problema ideológico al vitalizarse se torna más apasionante que cualquier otro psicológico.

A diferencia de Koestler, Sartre nunca fué un convencido. Fué y sigue siendo sencillamente una cabeza lúcida. Por esto *Les mains sales,* exento de todo "parti-pris", es quizá más convincente que *Darkness at noon.* Pues, como decía muy bien André Malraux: "aquello que destruye la obra de arte no es la pasión, es la voluntad de probar". Ese Malraux, ayer aventurero de la revolución, que hoy viene a engrosar las filas de los decepcionados, aliándose a los espíritus dignos que defienden la prioridad de los medios sobre los fines. Sin embargo, contra lo que suele pensarse ligeramente, ninguna rectificación en su caso, ninguna muda sustancial se ha producido en su conciencia. Quienes creyeron contarle como un partidista más se equivocaban radicalmente, no habían espumado la verdadera sustancia de sus libros.[2] Porque el autor de *Les conquérants*

[2] Aunque sea imposible separar —en el caso de un escritor tan "comprometido" como Malraux— al hombre de la obra, creo necesario advertir que estas reflexiones dejan deliberadamente a un lado la actitud tan notoria que, en los últimos tiempos, ha asumido como jefe de

nunca fué un sectario, un ideólogo unilateral. Garine, su héroe, modelo individualista, utiliza el marxismo, ese "amasijo doctrinal", según dice, en el que no tiene ninguna fe, como cualquier otro motor artificial que hubiera podido anteponer a su humanidad inquieta. Por eso Malraux protestó cuando Trotsky calificó a *Les conquérants* como una crónica novelada de la revolución china. No —reafirmó su autor—; el eje del libro no está exclusivamente en la acción colectiva, y aun ésta, pese a todo su dramatismo, puede decirse que es secundaria. Lo esencial en aquellas páginas —como luego había de acontecer en *La condiction humaine,* y más tarde en *L'espoir* —consistía en la acción trabada entre los individuos y la acción colectiva. Agregando que la novela era antes que otra cosa, "una presentación, una acusación de la condición humana". Idea obsesiva en Malraux, que vino a dar título a su novela siguiente —también desarrollada en el vórtice de la revolución china —y que pudiera servir de epígrafe general a toda su obra.

Porque Malraux no es un escritor de masas, como quisieron hacer creer durante algún tiempo los teóricos del realismo socialista. Es un novelista de destinos individuales, llevados a su máxima tensión patética en el seno de la acción colectiva; es un novelista como Koestler, como Sartre, de lo que se ha llamado *situaciones extremas.* Cierto es que en algún momento no vaciló en escribir (prólogo a *Le temps du mépris*): "el comunismo restituye al hombre su fertilidad", frase que fué tomada con ligereza por una declaración de fe partidaria. Pero en rigor no pasaba de ser una apelación a lo colectivo, hecha por el creador de personajes, de conciencias rigurosamente individuales, quien descreía no tanto de los hombres como de la sociedad. "No considero —decía Garine, el más genuino portavoz de Malraux— que la sociedad sea mala y susceptible de ser mejorada; considero que es absurda". "Si me entrego tan fácilmente a la revolución —decía asimismo— es porque sus resultados son lejanos y están siempre cambiando. En el fondo soy un jugador. Como todos los jugadores sólo pienso en mi juego". Malraux, por consiguiente, no ve en la existencia colectiva el remedio de la existencia personal —señala Gaëtan Picon, uno de sus mejores críticos. Si Garine, se entrega a la revo-

propaganda de un político francés. Agregaré además que todas las citas aquí aducidas pertenecen a libros publicados con anterioridad a ese hecho.

lución es para hacerse la ilusión de que tiene una fe; no porque la tenga; para darse a sí mismo una razón de obrar. De ahí que este personaje —más que ningún otro del mismo autor, más que Chen en *La condition humaine,* más que Kassner en *Temps du mépris,* más que cualquier otro de la amplia galería desplegada en *L'espoir*— encarne un caso arquetípico de aventurero intelectual, en la pura acepción del término. Para Malraux la revolución nunca fué una meta sino un mito: el mito —escribe Picon— de una obra de arte y el mito de un pensamiento que se miran en la eterna condición del hombre.

Sin duda es en *L'Espoir* —su novela más imperfecta desde el punto de vista técnico, puesto que la materia novelesca, demasiado reciente cuando la escribió, está a medio elaborar, pero la más rica conceptualmente, la más cargada de pasión ideológica, donde la actitud de Malraux encuentra mayores ocasiones para definirse y confrontarse. Recordemos cierto pasaje donde se habla de Unamuno. "García pensaba en la habitación de Salamanca. —Habría encontrado aquí otro drama y no estoy seguro de que lo hubiera comprendido. El gran intelectual es el hombre del matiz, del grado, de la calidad, de la verdad en sí, de la complejidad. Pero los medios de la acción son maniqueos porque *toda acción es maniquea*; en estado agudo, desde el momento en que toca a las masas; pero aunque no las toque... Todo verdadero revolucionario es un maniqueo nato. Y todo político". En suma, aclararemos, es aquel que desfigura los trazos del adversario para servir mejor los intereses de su propia causa. Y una página después: "—Reflexione en esto, Scali: en todos los países —en todos los partidos— los intelectuales gustan de las disidencias. Adler contra Freud, Sorel contra Marx. Unicamente en política los disidentes son excluídos. El gusto de la exclusión es, entre la *intelligenzia,* muy vivo: por generosidad, por amor a lo ingenioso. Olvidan que para un partido tener razón no es tener una buena razón, es haber ganado algo". Y la contrarréplica cínica, tendenciosa, *antiintelectual,* en suma, queda más adelante formulada así: "Hay guerras justas, no hay ejércitos justos. Y que un intelectual, un hombre cuya función es pensar como Miguel venga a decirnos: "os dejo porque no sois justos", me parece *inmoral.* Hay una política de la justicia, pero no un partido justo". Mas concluyendo con un fragmento de otro diálogo, espigado tam-

bién en el mismo libro: "¿para qué sirve la revolución si no debe hacer mejores a los hombres?".

Y la misma lejanía, análogo desprendimiento de lo inmediato se advierten en sus teorías sobre el arte y el fenómeno social, hasta en aquellas que adelantó cuando se le hacía pasar por un enrolado, hablando en iguales sitios que los repetidores de consignas. "Estimo —tenía ya el coraje de expresar Malraux, durante un discurso de París, 1934, tras regresar de un Congreso de Escritores Soviéticos en Moscú— que la literatura se halla en grave peligro desde el momento en que el escritor se ve obligado a obedecer una consigna. Que la literatura, que el arte pueda servir a la revolución, eso no ofrece duda; pero no debe preocuparse de servirla. Nunca la sirve tan bien como cuando se preocupa únicamente de la verdad".

He ahí unas palabras de Malraux que no solamente nos dan la clave de su más permanente posición ideológica, sino que asimismo pudieran servir de divisa a quienes sintiéndose sacudidos por los acontecimientos aspiran a reflejarlos en su arte, pero no a esclavizarse bajo dogmas o consignas. He ahí otra definición indirecta de la literatura comprometida. Marcan y perfilan con pulcro rigor los límites esenciales de una cuestión en litigio. Podrían ser el lema de todos aquellos escritores que se niegan a abdicar de su individualismo, a hacer tabla rasa de sus conquistas estéticas, sin que por ello entiendan desinteresarse de las urgencias político-sociales. A este propósito las teorías de otro escritor como André Breton, quien durante mucho tiempo luchó por su arte contra las desfiguraciones de la acción, nos aportarán esclarecimientos importantes.

MENCIONAR a Breton, aludir, aunque sólo sea de pasada, a su escuela, es algo que, por mi parte, yo no podría hacer con plena tranquilidad sin establecer previamente un balance, sin marcar un claro mojón divisorio entre lo que continúa vivo y lo que está ya muerto en el superrealismo. Tarea vasta, como se adivinará, motivo suficiente para largas reflexiones y que ahora sólo me cabe apuntar rápidamente. A un cuarto de siglo de su nacimiento, muchas cosas, cierto es, han claudicado definitivamente en el superrealismo. La principal enterradora de sus detritus y sus anacronismos no ha sido otra que la historia de estos últimos años concentrada en la guerra. La guerra,

efectivamente, con sus crueldades más allá de todas las imaginaciones, vino a desteñir de modo irrisorio, todas las fáciles imaginaciones intimidantes, todos los alardes empavorecedores a que se aplicaban ciertos poetas y pintores superrealistas con una técnica refinadamente granguiñolesca. Su afán de asustar, no ya de asombrar, al burgués, sacudiéndole de su poltronería sentimental cotidiana, tirándole de los pelos y levantándole en vilo sobre el vacío de lo desconocido, quedó monstruosamente superado por la conmoción del éxodo, de los desarraigos, de la miseria. El malestar y aun el terror de las imágenes subconscientes que nos proponía un Dalí fueron superados por el terror inexorable, sin salida, de los campos de concentración y de las cámaras letales. No fué, pues, la llegada de otra literatura, de otro arte más audaces lo que tornó pálidas y descoloridas las visiones del superrealismo, sino la presencia de una realidad antes inimaginable, hecha pronto cotidiana y verdaderamente obsesionante. Que Breton entienda lo contrario, no debe despistar a nadie. Su afán de mostrar ahora al superrealismo (V. el prólogo a *Le surréalisme en 1947*), merced a la exhibición anticipada de malestares y terrores, como un movimiento profético, anunciador (pero anunciador de catástrofes), aun en el supuesto de considerarlo valedero, sólo podría acarrearle una triste gloria. Afirmar, según hace, que "el superrealismo, al abrir algunas puertas que el pensamiento racionalista se enorgullecía de haber condenado definitivamente operó ciertas incursiones en el futuro", ¿acaso no le convierte más bien en cómplice que en acusador?

¿Qué es entonces lo que aun podemos considerar como vivo y relativamente vigente en el superrealismo? En un plano puramente poético, irremediablemente gratuito, el mantenimiento del espíritu de búsqueda y aventura, su continuidad en la línea del subconsciente, su afán de lo maravilloso y de nuevos mitos. Y en el plano teórico la tendencia indomeñable a mantener intactos los fueros del espíritu libre, a no sacrificar las conquistas estéticas individuales en beneficio de la apisonadora colectiva.

La actitud de tal punto, de André Breton, quien mejor que nadie sigue representando, hoy como ayer, ese estado de espíritu, merece pues, alguna atención. Como se recordará, Breton, al igual de sus compañeros superrealistas, sufrió hace años la tentación revolucionaria, mejor dicho, experimentó el

deseo de pasar al plano empírico, poniendo su revolucionarismo espiritual al servicio del revolucionarismo político. Sin embargo, tras varias tentativas de aproximación al partido comunista, tuvo que desistir completamente de cualquier inteligencia o acuerdo. ¿Por qué? Porque Breton, esencialmente escritor, sostenedor de una posición artística muy definida y coherente, no podía aceptar en modo alguno lo que se le pedía: que renegara de su arte, de sus principios estéticos. Sobrevino entonces una escisión, una más de las innumerables que han jalonado la historia interna del movimiento superrealista. Los más dóciles de entre ellos —con Aragón a la cabeza— no vacilaron en renegarse, en plegarse a la ortodoxia partidista, quemando todo lo que hasta entonces habían adorado. Los más irreductibles —digamos también los más dignos— como Breton, prefirieron contrariamente negarse a un enrolamiento partidario, cual es el comunista, que hubiera implicado su suicidio en cuanto escritores. "Somos muchos —escribía poco después André Breton en *Position politique du surrealisme,* París, 1935, historiando esas vicisitudes— los que pensamos que poner la poesía y el arte al servicio exclusivo de una idea, por ella misma y por enfervorizadora que pueda ser, equivaldría a condenarlos en breve plazo a inmovilizarse, sería meterlos en una vía muerta". Y más adelante se insurgía contra toda falsificación de derecha o de izquierda que pretendiera avasallar y desnaturalizar, en nombre de necesidades sociales, los métodos estéticos que toda su vida preconizó. En suma, se alzaba abiertamente contra la tendencia a convertir el arte en propaganda. Pues para él los medios de todo orden están indisolublemente ligados a los *fines* y en este punto no caben sofismas de ninguna especie.

Lo confirma, con mayor netitud aun que André Breton, uno de sus corifeos, Henri Pastoureau (cf. *Le surréalisme en 1947*) al escribir: "El superrealismo no puede participar en una acción política necesariamente inmoral para ser eficaz, como tampoco —a menos que renuncie a la liberación del hombre, su verdadero fin— puede participar en una acción política necesariamente ineficaz, desde el momento en que no está dispuesto a trasgredir principios que respeta. Por consiguiente, se repliega en sí mismo, y encamina sus esfuerzos a conseguir las mismas reivindicaciones y a precipitar la liberación del hombre, mas por otros medios". Cuáles hayan de ser estos *otros medios* es lo que ni Pastoureau ni el mismo Breton podrían decirnos con

claridad. Tal imposibilidad es la que permite, por ejemplo, a Sartre ironizar agudamente sobre la inocuidad actual del superrealismo. Sin embargo, fuera demasiado fácil arrimar leños a ese incendio. Pero la conclusión, en cualquier caso, es que de hecho el superrealismo vuelve a quedar situado en el plano, —aparentemente más modesto, en lo profundo quizá con mayor alcance— de donde nunca debiera haber salido: en el plano de una pura revolución espiritual.

Nos lo corrobora su actitud frente a la cuestión capital de los fines y los medios. "Hay que acabar con el infame precepto: el fin justifica los medios" ha reiterado Breton. Replicaba así, con intención manifiesta, a consignas de abolengo leninista. Pues —ya es sabido— que los peticionarios violentos del poder —correspondan a esa ideología o a la opuesta— suelen alegar que no tienen por qué curarse de antigüallas y supersticiones burguesas como la moral, que todo lo más puede hablarse de "una moral de clase". Y evocan estas palabras de Lenin: "Es menester saber consentir a todo, a todos los sacrificios, y —aun en caso de necesidad— usar de estratagemas variadas, astucias, procedimientos ilegales, silencios, disimulos de la verdad". Frase que Trotzky, replanteando el finalismo jesuítico, comentaba así: "El materialismo no separa el fin de los medios. El fin se deduce con toda naturalidad del devenir histórico. Los medios están orgánicamente subordinados al fin. El fin inmediato se convierte en el medio del fin ulterior". Articulación con vago aspecto de sorites, que no hace falta ser un lógico muy experto para calificar como un silogismo frustrado. Con razón, el oponente superrealista, Pastoreau, replica que a ellos no les interesa el fin último, sino el fin próximo, porque no hay una etapa decisiva, sino etapas cada vez más próximas. "El orden moral —explica— nos importa tanto, y aún más que cualquier otro... Aceptaremos trasgredir la ley moral actual *en el sentido del progreso,* pero no aceptaremos dejarnos imponer prácticas regresivas". Aclaremos que se trata, por ejemplo, de no renunciar a Freud, declarado idealista —*id est*: reaccionario— por los marxistas y tan esencial para los superrealistas.

Actitud muy diferente frente al mismo problema, adoptan ciertos nuevos conformistas, quienes si antes se alzaron contra todo espíritu desnaturalizador y acomodaticio, ahora encuentran en él su clima más natural. Encarnación de tan vitupe-

rable especie se nos muestra últimamente un ex superrealista —o presuperrealista más bien, ya que antes fué dadaísta—, un ex rebelde, en suma, como Tristán Tzara, quien inverosímilmente no vacila en escribir: "Fines y medios ¿acaso no son, en el proceso histórico, nociones episódicas variables y hasta intercambiables, que se siguen y se determinan recíprocamente?". Mientras este mismo Tzara, junto con Aragon y con el mismo Eluard, se plegan fácilmente a las consignas marxistas, que movilizan a los escritores para obligarles a hacer una obra "útil", los superrealistas como Breton continúan creyendo que toda creación auténtica y fecunda debe ser desinteresada. La imaginación artística —escribe textualmente Breton— debe seguir siendo libre. La obra de arte, so pena de cesar de existir, debe permanecer libre de todo género de fin práctico". ¿Significa esto que renuncia a su fe puramente revolucionaria? No; puesto que su ambición en este punto no es más corta sino más amplia. La liberación social debe comenzar por la liberación del individuo. A la reforma externa, en último caso, debería unirse una reforma interior. Y Breton cita una vez más estas frases tan conocidas: "Transformar el mundo, dijo Marx; transformar la vida, dijo Rimbaud. Para nosotros esas dos consignas son solamente una". Y también: "Hay que soñar, dijo Lenin; hay que obrar, dijo Goethe: el superrealismo nunca ha pretendido otra cosa, todo su esfuerzo estuvo dirigido a la resolución dialéctica de esta oposición. Y como apoyo recuerda este párrafo de sus *Vases comunicants:* "El poeta que vendrá superará la idea deprimente del divorcio irreparable entre la acción y el sueño".

El único reproche que haríamos a Breton es éste: llevado por su afán tan noble de pureza, incurre sin embargo en actitudes próximas al confusionismo. De ahí que desentendiéndose últimamente —si nos atenemos a los mensajes algo sibilinos que pueden desprenderse de *Arcane* y de uno de los últimos manifiestos de su grupo, titulado *Rupture inaugurale*— de toda acción revolucionaria directa, aplique sus especulaciones al mundo de lo hermético, al esoterismo, al ocultismo. Extraño, pero no imprevisto avatar, de un espíritu que por su antiguo afán de comunión con "las fuerzas oscuras", y no obstante su declarado agnosticismo, viene a situarse en un plano muy próximo al religioso, dando así origen, por sus colindancias místicas y mo-

ralistas, a que alguien intente rebautizarle como "San Andrés Breton".

EN cualquier caso, la oposición más arriba aludida subsiste; mejor dicho, la indefinición sobre cuál de ambos programas ha de asumir la prioridad. Replanteándolo con una leve variante, Denis de Rougemont se preguntaba durante el curso de una conferencia dada en Buenos Aires: ¿cambiar la vida o cambiar el hombre? Y movido por su convicción cristiana no vacilaba en anteponer este cambio del hombre, apoyándose en unas palabras de San Pablo en su Epístola a los Romanos, y entendiendo como un error la tendencia que impulsa al hombre a creer que todas las causas de sus desgracias están en las cosas y no en él.

Pero no nos desviemos. Lo que nos importaba señalar era cómo un revolucionario cual André Breton, un predicador de las mayores subversiones, ha debido limitarse al plano puramente espiritual y literario, pues su paso a la acción, su enrolamiento en una política la hubiera obligado a perderse, a desnaturalizar su arte. De ahí que últimamente, hoy como ayer, invariable en sus puntos de vista, haya podido escribir: "Sigo convencido de que la elucidación de los medios propios al arte de hoy, digno de este nombre, conduce finalmente a la defensa incondicional de una sola causa, que es la liberación del hombre. Pero más que nunca me interesa a toda costa guardar vivo (en situación de recrearse y de perfeccionarse sin cesar) el sentido de esta liberación y no transferir ciegamente el cuidado de realizarla a un aparato cuyos medios tortuosos y cuyo absoluto desdén de la persona humana me inspiran todas las dudas. Es lo que me lleva hoy a exclamar: En arte, nada de consigna jamás, pase lo que pase... Ningún imperativo político-militar podría ser aceptado ni promulgado sin traición en el arte. El único deber del poeta, del artista es oponer un *no* irreductible a todas las fórmulas disciplinarias. La innoble palabra de compromiso que ha sido puesta en curso desde la guerra, rezuma un servilismo del cual la poesía y el arte se horrorizan".

AHORA bien, esta última abominación no pasa de ser un rasgo malhumorado. Pues atendiendo al espíritu no sólo a las pa-

labras, lo cierto es que la actitud de Breton, en sus últimas consecuencias, en su rechazo de un arte sometido a las consignas partidistas, se aproxima estrechamente a la actitud de quien más vehementemente defiende una literatura comprometida, Sartre. Se homologa asimismo a la actitud de Malraux y presenta indudables puntos de contacto con las tesis sostenidas por varios escritores ingleses, quienes si en cierto momento parecieron plegarse a una ortodoxia de partido, luego no tardaron en manifestar una salvadora y honrosa disconformidad. Aludo a los casos de Stephen Spender, W. H. Auden y C. Day Lewis. El primero, ya hace años, se opuso al realismo socialista *(The New Realism,* Londres, 1939) con razones de peso mostrando los límites de tal doctrina. Day Lewis *(Revolution in writing,* Londres 1938), por su parte combatió el concepto del arte entendido como propaganda; y no olvidemos que el más feroz y terminante ataque contra dicho credo, llevado con extraordinario verbo irónico, fué el que le asestó Max Eastman en un libro de título ya suficientemente explícito: *Artists in uniform* (Londres, 1934). Allí se exponían y ridiculizaban minuciosamente los postulados del Congreso de Escritores Soviéticos en Kharkow, 1930, cuyos artículos principales rezan así: 1º El arte es un arma de clase. 2º Los artistas deben abandonar el individualismo. 3º La creación artística debe ser sistematizada, organizada, colectivizada. 6º Todo artista proletario debe ser un materialista dialéctico. El método del arte creador es el método del materialismo dialéctico".

Se alegará que esas tesis ya son viejas, que los acontecimientos posteriores tal vez hayan logrado borrarlas o cuando menos darles mayor flexibilidad. Tal vez... Pero si tenemos en cuenta el final de cierta curiosa polémica habida no ha mucho en otro país, donde el marxismo goza de gran predicamento entre los intelectuales, pronto advertiremos que sustancialmente no ha habido ningún cambio. Aludo a unas cartas cambiadas entre Elio Vittorini y el jefe comunista de Italia, Palmiro Togliatti bajo el enunciado de "Política y cultura". Anotemos, ante todo, que esta suerte de discusiones se producen en Italia dentro de un clima libre, muy diferente al de otros países, donde por obsecuencia voluntaria o coerción forzosa, no hay lugar más que para el *slogan.* Señalemos luego que el autor

de *Uomini e no* se define —¿simple paradoja o asomo cismático?— como un comunista que no es marxista. Todo ello le permite afirmar con ejemplar dignidad: "La cultura debe ser autónoma en relación con la acción política... La cultura aspira a la revolución como a una posibilidad de tomar el poder por medio de una política que sea cultura traducida en política y no ya interés económico traducido en política, necesidad traducida en política". Y muy valientemente finaliza así: "El escritor revolucionario que milite en nuestro partido deberá rechazar las tendencias estéticas de la U.R.S.S. no solamente porque son el producto de un país llegado ya a la fase de construcción socialista; no solamente porque son producto de un país particular, Rusia, y todavía está por decir cuál podrá ser el producto de la construcción francesa o italiana; deberá rechazarlas simplemente por el peligro que contienen". Hermoso caso de independencia éste de Vittorini; hermoso y pasajero..., por cuanto, según nuestras últimas noticias, hostigado, increpado por los de su partido, que se resistían a aceptar tal insurrección mental, se vió luego obligado a renegarse o a inhibirse de toda discusión pública semejante, aceptando lo último como mal menor. Aun lamentándolo profundamente, nada de ello puede asombrarnos demasiado. No hay actitudes independientes que valgan en el seno de los regimientos... Tenemos, tendrán todos los que me lean, todavía muy presentes en su memoria las famosas purgas literarias, pictóricas y musicales soviéticas de estos últimos tiempos. Recordarán así, sin mayor dificultad, los casos de escritores como Zoshenko, acusado de emplear con libertad su vena satírica, es decir, a expensas de la burocracia y del gobierno soviéticos; como Anna Akmatova y Boris Pasternak, a quienes se imputó entregarse a una poesía "ajena a la realidad y el presente", y, sobre todo, a la segunda, ser uno de los poquísimos autores rusos que nunca escribieron nada sobre Stalin... Se recordarán asimismo las excomuniones recaídas sobre músicos de la talla de Shostakowick, el ostracismo infligido a cineastas como Eisenstein y las abominaciones contra cualquier pintor ruso o extranjero que no se adapte al realismo más chato y fotográfico, acusándole de practicar un arte "burgués" y "decadente"...

¿QUÉ deducir, pues, de tales ejemplos tan inquietantes? La conclusión es obvia: ninguna posibilidad de inteligencia con

una doctrina que en su empeño —grandioso, cierto es— de transformar el mundo, menosprecia al hombre; que dominada por su ambición última y estimando jesuíticamente que todos los medios son buenos para llegar al fin, rebaja aquéllos —en la moral y en el arte— hasta la suprema indignidad. Error que no obedece a circunstancias del momento, como benévolamente pudiéramos creer, sino que hinca sus raíces inextirpables en el postulado dogmático de considerar las creaciones del espíritu como simples superestructuras, o infraestructuras, más bien, de lo económico. Replicando a esas aberraciones Malraux escribía ya en 1934: "no basta fotografiar una gran época para que nazca una gran literatura". Y agregaba estas palabras terminantes: "El arte no es una sumisión, es una conquista. Conquista ¿de qué? De los sentimientos y de los medios para expresarlos. ¿Apoyándose en qué? En lo inconsciente, casi siempre, en la lógica con frecuencia". Luego vemos cómo Malraux —al igual que Breton, Koestler y los poetas ingleses mencionados— afirma la prioridad del arte y, por ende, su autonomía, su exención de toda servidumbre que lo desnaturalize—, y después no reniega en modo alguno de los nuevos medios expresivos, incluso los del subconsciente.

PROBLEMAS DE SOCIOLOGIA PERUANA

Por *Uriel GARCIA*

1. *LA UNIDAD NACIONAL*

TODAVÍA en nuestras democracias burguesas hispanoamericanas —por cierto, en unas más que en otras—, de acentuada influencia colonial, así en lo que se refiere a la estructura económica como a las modalidades de sus ideologías, es tema de graves especulaciones, principalmente para historiadores y sociólogos, aquel que se refiere a encontrar una norma doctrinaria, derivada de la realidad, que oriente por un solo cauce la acción progresiva de gobernantes y políticos y hasta de escritores, artistas, maestros, para dar "unidad nacional" a la cultura, como solución definitiva y subsidiaria de la revolución emancipadora, puesto que la independencia política del dominio de España, efectuada en casi toda la América española en la primera mitad del siglo XIX, no fué sino un acontecimiento parcial, con haber sido de enorme trascendencia.

En efecto, la Independencia favoreció solamente a determinados sectores de las clases dominantes. A la aristocracia criolla o "nacionalizada"; a terratenientes, burócratas, profesionales vinculados con la burguesía en auge. Mientras que las clases populares, constituídas por millones de campesinos aborígenes, por el proletariado de las ciudades y por no menos numerosos sectores de la clase media, bien poco se beneficiaron con aquel acontecimiento, no obstante su activa participación en las guerras emancipadoras, que sin su concurso no habrían tenido debido éxito. La brillante campaña de los pueblos por liquidar, siquiera en parte, las injusticias sociales derivadas de la Conquista culminó con la capitulación de Ayacucho, después de lo cual todos los "hispanistas" consecuentes y leales a su causa, dicho sea en honor de ellos, pidieron sus pasaportes para volver a la "Madre Patria".

Con todo, quedaba a la posteridad librar aún la otra acción complementaria y no menos fundamental que la emancipación política conseguida —así sea sólo para las clases dominantes— implicara también una autonomía cultural más amplia, que abriera el camino para la liberación de todo el pueblo; liberación del yugo de la "hispanidad", tan opresor como su régimen económico y político, que es constante amenaza para la obra de los Libertadores. Quedaba por realizar aquella acción, ahora paciente y de todos los días, de instituir la democracia republicana en todos sus aspectos, que liquidara para siempre de todas las injusticias que generó la Conquista, incluso en los aspectos de la cultura. Y esa obra estaba encomendada ya no a Generales y Capitanes de la guerra, sino a todo el pueblo pacífico y creador; en primer término, a quienes ejercían el poder y gozaban de la autonomía política y económica. La obra grandiosa de transformar la cultura colonial en cultura democrática.

Pues el régimen republicano, hasta hoy mismo, arrastra las cuentas del coloniaje, no sólo en lo que se refiere a la cultura, sino igualmente en aquel sistema económico implantado, sobre bases de írrita injusticia, desde el siglo XVI, por Pizarro y sus secuaces. Despojo, por derecho de conquista, de las tierras y medios de producción de los pueblos aborígenes, reduciéndolos a la miseria, que siglo tras siglo los viene destruyendo; miseria que abarca a todo el proletariado de ciudades y campos. Se dirá que toda conquista es así y que la historia no retrocede. Muy bien; pero la democracia, desde su modalidad inicial, manifiesta en la Revolución francesa, hasta su forma contemporánea más avanzada, que es la de la Revolución soviética, es la forma política y social llamada a rectificar el presente y sanear esas lacras de la historia. La República, decimos, arrastra la cuenta colonial, mediante la "hacienda", que reemplazó al repartimiento y a la encomienda y es modelo de la propiedad privada de la tierra, de la propiedad acaparadora; mediante el sistema del trabajo servil de los campesinos y el usufructo sin mayor esfuerzo del señorío; mediante el comercio, cada día más monopolista. Y esta cuenta, durante el siglo XIX, hasta la actualidad misma, fué reconfortada por el capitalismo y es galvanizada por el imperialismo del dólar, que prospera mejor en los países semicoloniales.

El régimen republicano, de tipo oligárquico, no cumplió pues esa su tarea progresiva de transformación democrática a que estaba llamada y por su inercia reaccionaria dejó que la cultura colonial, sustentada por la economía supérstite, volviera a prosperar tranquilamente. Ni siquiera el liberalismo burgués del siglo XIX, que en otros países desempeñó un papel progresivo, tuvo en el Perú el ímpetu suficiente para las transformaciones adecuadas a la época. Los "liberales", buena parte de ellos, eclesiásticos, tenían irremediable mentalidad colonial y si hubo "revoluciones" liberales, como las de Castilla, que manumitió definitivamente a los esclavos negros y aminoró la servidumbre indígena, suprimiendo la contribución personal, la reacción recobraba en otra forma sus posiciones.

Por todo lo expuesto anteriormente, resulta que el Perú seguía siendo uno de los países más conservadores de América; semi-colonial, semi-feudal. Pero en los últimos decenios del siglo XIX y en los primeros del presente, llegan hasta el Perú otras doctrinas sociales, más luminosas y eficientes para la emancipación democrática de los pueblos, superadoras de la fracasada democracia burguesa. Más que todo, insurge la clase obrera organizada, que reclama su participación más activa en la vida nacional y propugna las reivindicaciones más urgentes para su emancipación económica y cultural. Ese marcial advenimiento del proletariado disputa a la clase detentadora del poder, a la "hispanidad" colonialista, su influjo orientador, en todos los aspectos. Por lo menos y desde entonces aquellos historiadores y hombres de ciencia, igual que literatos y artistas, vuelven los ojos a la "realidad nacional", realidad que comprendía a millones de hombres del campo y de los arrabales de las ciudades, a quienes no había alcanzado en forma ostensible la Emancipación, representada por San Martín y Bolívar. La Revolución mexicana, primero —en su aspecto indigenista—, luego, la gran Revolución bolchevique —en el social—, acrecientan la revisión de la "hispanidad", como teoría y práctica, de política y de cultura. Arte y Literatura, Historia y Ciencia Social se cargan de nuevos contenidos, más democráticos, para llegar hasta las masas y despertarlas en su conciencia nacional.

En esta forma, a partir del presente siglo y como consecuencia de las nuevas orientaciones ideológicas, por lo menos en el

terreno de las teorías, se disputan dos corrientes opuestas el campo de la emancipación cultural, ya que el del económico y político seguía en manos de la clase gobernante. La *Reacción* y la *Revolución* se enfrentan por resolver el problema de la "unidad nacional", cuyo adecuado planteamiento interesa a una y otra ideología. A aquélla, para mantener su predominio; a ésta, para vigorizar su programa con un contenido progresista que abarque a toda la nación. Son la "hispanidad", colonial, y la "peruanidad", democrática, los bandos en lucha, desde la Literatura y el Arte hasta la Economía y la Política.

Para unos, debe ser la hispanidad el troquel en que se modele aquella unidad social, que en su fórmula extrema y acaso más consecuente, quisiera "desindigenizar" a todos los pueblos aborígenes, que son el acíbar para su miel, algo así como lo que hicieron los "plantadores" yankees con los nativos de Norteamérica: cazándolos. Para otros, el "indigenismo" debe ser el crisol en que se vacíe la cultura nacional; punto de vista que también tiene su lado extremo, representado por aquella consigna atribuída a las huestes de Pumacáhua, en la primera guerra emancipadora del Cusco-1815 y que decía: "*alccotahuampas, yuractacca*"[1]. Este matiz indigenista se aviene mejor con aquella teoría que considera la etapa de la historia colonial como la prosecución del "incario sin el inca". Sin embargo, el "neoindigenismo" o cultura mestiza, es la doctrina que se inspira en una realidad mucho más amplia, que comprende a todo el pueblo, al verdadero *pueblo peruano*, al que no alcanzó aún su emancipación, incluyéndolos a los indios. Supera al indigenismo extremo, pero de ningún modo transige con la hispanidad. No es pues, como pudiera creerse, una posición intermedia; antes bien, es de un nacionalismo internacionalista, valga decir, socialista.

Analicemos más concretamente los tres aspectos del debate peruano, que ya ha tenido la virtud de producir el pensamiento de un José Carlos Mariátegui, lo más avanzado hasta ahora en programas revolucionarios sobre la "realidad nacional".

2. *LA HISPANIDAD*

El hispanismo, tiene su realidad y su teoría, naturalmente.

Como realidad, pese a la capitulación de Ayacucho y a los

1 "Hasta el perro, si es blanco" (se le debe matar).

pasaportes que pidieron los hispanistas más leales a su causa, quedaban en el país, cargada la cuenta a aquella que arrastró la República, el terrateniente que seguía ampliando el despojo de las tierras del indígena, que la Colonia les había aún permitido; el cacique, se hacía diputado o autoridad política, para seguir expoliando más fácilmente al campesino; el gamonal, pasaba las "cuentas del gran capitán" a sus siervos, en la misma contabilidad de la tradición: en granos de maíz, en guijarros, en los hilos o *quipus* de la honda del pastor de sus rebaños; el "doctor", alambicaba más la escolástica seminarista para confeccionar la "ley del embudo", la ley colonial. Y la gran masa del pueblo seguía analfabeta, llevando en vilo a sus santidades parroquiales y a sus caudillos políticos, tan sagrados como aquéllas, danzando y cantando, ebrios de alegría y de alcohol. Mientras más allá, en el vivac de las facciones, los Generales y Coroneles, "ayacuchos" y no ayacuchos, se disputaban el poder, precisamente ayudados por el pueblo, por el pueblo que a pesar de sus constantes desengaños nunca pierde la esperanza de que siempre vendrá la democracia para todos.

En el aspecto teórico, la hispanidad tiene sus ideólogos, especialmente desde cuando el "indigenismo" se abría paso entre la intelectualidad progresiva, no sólo en el Perú sino en muchos países hispanoamericanos.

Uno de los "profesores de idealismo", Francisco García Calderón, desde París y bajo la influencia de la filosofía francesa, de moda entonces, representada por Boutroux y por Bergson, analiza las raíces sociológicas de las "democracias latinas en América".[2] Con su euforia bergsoniana, de romanticismo formalista, es el ideólogo de la democracia liberal del siglo XIX. Para él el hispanismo es más bien *latinidad,* por la influencia de la democracia francesa, en todo el curso de aquel siglo, y por la permanente y tradicional orientación que viene de Roma, mejor dicho, del Vaticano. "El descendiente de iberos e indios, se *latiniza*", dice el autor de "La Creación de un Continente"; se latiniza por la demagogia francesa que se vierte en proclamas de caudillos o en Constituciones de parlamentos americanos y por la religión católica, bendecida por el Papa. Lo indígena es apenas una sugestiva y lejana leyenda incaica, que matiza la historia de España, que se realiza en América;

---

[2] *La Creación de un Continente, El Perú Contemporáneo, Les Democraties Latines de l'Amerique.*

tiñe de púrpura el manto de Pizarro o el sayal del inquisidor; da fantasía al ensueño incanista de San Martín; es metáfora feliz para la arenga de Bolívar. O es "La Venganza del Cóndor", como dice el no menos afamado escritor, hermano de aquél, Ventura García Calderón. Son democracias latinas, las de América, matizadas por el pensamiento luminoso de Sarmiento, por las exaltaciones líricas de Rodó, por el casticismo de Montalvo, por el nacionalismo formalista, pero de contenido hispánico, de Palma, el autor de las famosas "Tradiciones Peruanas".

José de la Riva Agüero, alarmado por el movimiento obrero mundial, analiza más a fondo la historia del Perú, la historia como tradición del pasado, antes que como substancia del presente. Con brío y fluidez, reivindica a Garcilaso Inca de la Vega, más por lo que tiene de prosapia española y por lo que puede lucir en su blasón las insignias de los "Emperadores Incas". Bebe en él y en los "Cronistas Conventuales", ya que no en las fuentes vivas de las actuales nacionalidades indígenas, la mejor información para interpretar la etapa incaica, con un criterio simplemente historicista, valga decir, hispanista, y crea en el Perú una "escuela" de historiadores de su índole. Para él la etapa anterior a la Conquista feneció junto con los Incas, al estilo de lo que ocurría en las guerras medievales, en que el feudo vencido pasaba a acrecentar el patrimonio del vencedor. El príncipe muerto en la batalla —como en el caso de la ejecución de Atahuallpa, en la historia de la conquista del Perú—, significaba la muerte de todo el pueblo y no solamente su derrota política, mientras el pueblo, así sea oprimido, prosigue su vida social.

Para el historicismo peruano, representado por Riva Agüero, el incanato feneció en absoluto con la Conquista, junto con su masa; pasó a ser el eslabón "imperial", siendo el coloniaje su anillo "virreinal" y, lógicamente, la República, el "presidencial". Como quien dice, el tránsito de un Emperador a un seudo-monarca y el de éste, a un presidente. La historia como contienda y transformación de personajes y de sus regímenes políticos, y no como la de los pueblos y las culturas, que no desaparecen solamente en los campos de batalla. No obstante, el gallardo Marqués de Aulestia,[3] no deja de acariciarlos a incas y a indios, y a enternecerse por ellos, sobre todo

[3] Riva Agüero hizo revalidar en España su título de Marqués.

por aquellos egregios personajes. De donde resulta que lo único realmente histórico en el Perú es la etapa que inició Pizarro y por tanto, la hispanidad.[4]

Pero el hispanista más beligerante, entre los más connotados, es el Rector de la Universidad Católica de Lima, el Dr. Víctor Andrés Belaúnde, para quien la hispanidad es la savia de la "peruanidad", de la nación una y simple. Su elemento generador, comprendiéndolo al indígena, es la religión católica, impuesta por los Conquistadores —que él denomina "civilización cristiana"—, como si la conquista de América no hubiera tenido otra finalidad que la propagación de la fe religiosa, no obstante sus iniquidades de todo orden, en pugna más bien con el papel "misional" que le quieren dar sus corifeos. "Civilización cristiana" basada en el feudalismo, en la opresión a pueblos enteros y en la actual lucha de clases. Resultaría que para el erudito Rector el catecismo es el instrumento más eficiente para la "unidad nacional".[5] Según este punto de vista, la hispanidad-peruanidad, es la enseñanza confesional, desde la más humilde escuela de las serranías hasta el aula universitaria. El rezo, antes que el alfabeto. La iglesia, en vez del local escolar. Es la hispanidad retemplada en estos días por el Falangismo del dictador Franco. Y es el ácido que facilita el cauterio de la soldadura imperialista para recomponer la maltrecha "Colonia".

Pero la "hispanidad", afanosa por unificar el feudalismo colonial con la democracia burguesa, por boca de sus ideólogos, tropieza con graves obstáculos cuando vuelve los ojos a la realidad y quiere poner en práctica su programa. Obstáculos, desde la geografía hasta la etnografía y la historia. Vale la pena hacer un análisis al respecto.

Geográficamente, el Perú es un país desgarrado. La cordillera de los Andes, que lo atreviesa en toda su longitud, lo divide en regiones naturales y hasta específicas, desde su configuración topográfica hasta su clima variado y sus singularidades productivas. Zonas geográficas que, a su vez, sirvieron de base para la estructura histórica de pueblos y de culturas, de singularidad regional. La Costa, de clima cálido y de suelo desértico, como los desiertos arenosos afroasiáticos, con sus pequeños

---

[4] *La Historia en el Perú* y *Elogio del Inca Garcilaso de la Vega.*
[5] *La Realidad Nacional* y *Peruanidad,* por V. A. BELAÚNDE.

oasis, donde florecieron culturas localistas, muchas de ellas de afamado renombre arqueológico. Los incas la denominaron como el "mundo" de los Chinchas o *Chinchay-Suyu*. La gran altiplanicie del Titicaca o *Meseta* andina, de clima polar, el clima optimal para los rebaños de auquénidos y para los pueblos que explotaban su lana, región que en el lenguaje incaico se llamó *Colla-Suyu*. La selva tropical y boscosa, de la cuenca amazónica, alimentada por el curso de grandes ríos, los mayores de América, se llamó el *Anti-Suyu*. Finalmente, toda la región interandina, formada por valles asidos a las faldas de los montes, de clima templado y propicio para el maíz, entre barrancos y vergeles, se llamó el *Cunti-Suyu*.

Regiones geográficas y culturales, que cuando los Incas las unificaron bajo su mando, se llamó el *Tahuantin-Suyu* —el primer nombre del Perú como nación "unificada"—, que en el idioma quechúa quiere decir las cuatro grandes regiones, como territorio y como cultura. Cada región inscribía a múltiples nacionalidades aborígenes, que no solamente a *chinchas, collas, antis* y *cuntis* —que no eran *razas,* sino modalidades sociales y de cultura.

Sobre esa multiplicidad, los Incas fundaron *un* Estado, el incaico, manteniendo la autonomía de las regiones y de las culturas, que comprendía una pluralidad de nacionalidades, de quechúas, aymaras, yuncas, antis, etc.

Para la hispanidad, esta cuádruple o múltiple realidad geográfica, que significa al mismo tiempo otro tanto número de tradiciones y de culturas, viene a ser un obstáculo de difícil solución, no obstante el avance de la técnica moderna, aplicada al suelo, y de las doctrinas sociales, capaces de liquidar el feudalismo. Sigue siendo aquel acíbar para el manjar hispanista. El puño de las montañas o las arrugas del suelo nunca permitieron que los sueños del terrateniente convirtieran al Perú en uno solo y grande latifundio, circuído, más bien, en lugar de alambrados costosos, por las púas de los Andes y que los huertos de la heredad estuvieran mecidos por brisas suaves y madurados los frutos por un clima de temple igual, *ideal*, como deseaban así los Conquistadores, azotados por tantas calamidades de la naturaleza. Antes bien, la cordillera le quita al terrateniente las tierras de llanura que le hacen falta; desparrama por las cimas inaccesibles los pastizales necesarios para

sus rebaños; trueca los algodonales y viñedos de la Costa por inmensos desiertos, calcinados por el arenal.

La hispanidad que no quiere avenirse a esta estructura "fatal" de la naturaleza, es reacia a establecer una unidad de política geo-económica adecuada y en armonía con las modalidades socio-económicas de cada región, teniendo en cuenta que esta heterogeneidad de la tierra y de los recursos naturales, la espléndida riqueza potencial del país, puede prestarse más bien a una "unidad" más fuerte y estable.

El problema se complica mucho más si del escenario físico y económico pasamos al panorama etnográfico y social.

La historia peruana, anterior a la Conquista, fué iniciada por numerosos pueblos aborígenes, congregados en los *ayllus* o constelaciones de familias consanguíneas y, luego, conjugados y diferenciados, al mismo tiempo, por la división del trabajo, en grandes nacionalidades, con sus idiomas y territorios respectivos. Los ayllus localistas, asfixiados entre breñales andinos, se dilataban hacia la cultura regional, de sus respectivas nacionalidades, para formar por último la gran confederación incaica. Así, por ejemplo, con los *Quechuas* y los *Aymaras*. naciones que comprendían, respectivamente, a una multiplicidad de pueblos subordinados. Cada *nación* con aquellas características fundamentales que exige el autor del más penetrante análisis sobre "problemas nacionales":[6] la nación definida "como una comunidad estable, históricamente formada, de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura". Más o menos, a partir del siglo XI, estas nacionalidades aborígenes se confederaron bajo el régimen de los Incas, formando lo que se llamó el *Tahuantin-Suyu* o Estado plurinacional que congregaba armoniosamente a las cuatro grandes regiones del mundo incaico. Desde entonces, el Cusco, la capital incaica, fué el primer crisol para el *amestizamiento* o proceso de unificación de la cultura y de los pueblos, sin que por ello se perdiera la autonomía de las regiones y de las unidades nacionales. Engranaje y fusión de todo aquello que cada unidad podía ofrecer de progresivo en favor de las otras, de todo aquello contradictorio e insalvable

---

[6] J. Stalin, *El Marxismo y el Problema Nacional y Colonial*, Moscú, 1941.

en la entraña localista del ayllu —que iba quedándose a la zaga—, pero de fácil y positiva solución en el horizonte nacional, más abierto. Formas de trabajo o ideologías específicas de los pueblos pastores se amalgaman con las de los pueblos esencialmente agrícolas; los idiomas nacionales se enriquecen a medida que las relaciones de producción nutrían la conciencia social. En el Cusco se cruzaban todas las fronteras de localismos y regionalismos, superados por la división del trabajo. Pastores, agricultores, artesanos, pequeños industriales, hasta sabios y artistas, especializados, unos y otros, en la *ciencia práctica,* en el manejo de los quipus, en las danzas, en las canciones, se armonizan en el proceso nacional de lo plural a lo singular. Y esta especialidad incluso compatible con las grandes naciones, como la de los Qechuas, agricultores insuperables y arquitectos; la de los Aymaras, pastores y músicos; la de los Chinchas, artistas plásticos; la de los Antis, guerreros y armeros. En el crisol nacional se aplacaba la renuencia del *anti,* que aún no había salido de su estado social de salvajismo o se superaba el pueblo que todavía se mantenía en la forma inferior de la barbarie.

Ese avance progresivo de la cultura popular hacia un nacionalismo más amplio, bajo el gobierno político de los Incas, comportaba a su vez el advenimiento de esa otra etapa, por la que han pasado todos los pueblos: el feudalismo, que alboreaba desde los últimos gobernantes. Pues la propiedad colectiva de la tierra iba resquebrajándose, dividiéndose en tierras "para el Sol" y en tierras "para el Inca", hasta que los últimos incas, como Túpac Inca Yupanqui, Huaina Cápac y Huáscar y sus "Mamacunas" correspondientes, tenían tierras propias en las actuales prinvicias de Anta, Urubamba y Calca, las mejores productoras del maíz de más alta calidad. Lo mismo en la tributación del trabajo, bajo el nombre de *yanacunas,* la primera forma de servidumbre indígena.[7] Había *yanaconaje* impuesto a determinados pueblos para el cultivo en turno de aquellas tierras, incluso determinado pueblo para determinado andén, entre las famosas andenerías de Yucay.

---

[7] Según se desprende de unos documentos inéditos que posee el autor, procedentes de 1545 y copiados de un archivo particular del Cusco. En ellos se encuentran las declaraciones del cacique Francisco Chili, de Yucay —la vez que los españoles quisieron cambiar la capital del Cusco a este último lugar, de clima agradable. Chili señala las tierras que pertenecían a los tres últimos Incas y a sus "mamacunas".

Este mestizaje social, base de un nacionalismo que descansa en lo múltiple, es típico en el Perú, desde antiguo, y, sin duda, de forma mucho más acentuada que en otras regiones de la América indígena. Es que fué un territorio de frecuentes invasiones y constituído por pueblos dóciles a la asimilación de lo nuevo y prestos a la creación subsiguiente. Riqueza social tan importante como la de su naturaleza variada.

Este proceso dialéctico de la historia peruana, que no toman en cuenta los historicistas de la hispanidad, sufrió un tremendo e inusitado viraje desde la conquista española, la que encauza por otros derroteros a la historia nacional. Surge "El Perú" —incluso, de nombre amestizado—, que reemplaza al "Tahuantin-Suyu". Nuevos elementos étnicos, económicos, culturales concurren a ponerlo otra vez en marcha, pues si los incas y su régimen político perecieron, los pueblos seguían haciendo su vida y su historia, vida e historia que debían enlazar el pasado lejano con su presente y su futuro.

El advenimiento del régimen colonial plantea a la historia del Perú nuevos problemas, desde los políticos y sociales hasta los de mera cultura, para mayor confusión de la hispanidad. El aluvión hispánico remueve las bases materiales de la existencia de los pueblos que conquista tanto como la armazón ideológica de su cultura. Es la intromisión del sistema económico, de tipo feudal, que incrustado hasta las mismas raíces del colectivismo aborigen, lo resquebraja, si no lo destruye totalmente, y acelera el tránsito del comunismo primitivo —del ayllu y no de los incas—, hacia el feudalismo, con su secuela de servidumbre y de explotación del hombre por el hombre, hacia aquella etapa que lógicamente caminaba, aunque con pies suaves y lentos, el gobierno incaico —régimen que, como se ha visto, no pudo absorber más enérgicamente aquel comunismo del ayllu, pues las culturas localistas y regionales, como sus sistemas de producción, gravitaban todavía sobre él con energía, como continuaron gravitando aún, hasta donde les era posible, sobre el sistema español, sistema que en muchos casos permitió su supervivencia, hasta donde no pudiera lesionar sus intereses.

De ese modo, la conquista española infunde en la nueva etapa colonial, a pesar de su pregonada y aparente placidez,

un ritmo de violencia que hasta ahora no ha terminado, porque es la duración de una contienda secular entre contradicciones cada día más profundas, que pugnan por una solución adecuada y justa, acorde con nuestro tiempo y no como una vuelta al pasado. Las contradicciones del pasado autóctono se conjugaron y se resolvieron, de cualquier modo, engranadas con las coloniales y éstas, a su turno, con las de nuestras democracias burguesas. Falta la solución futura.

Y OTRA vez la geografía y la historia, complicadas más aún con el aporte español, dificultan los anhelos de "unidad nacional" de la hispanidad. Elementos biológicos, totalmente desconocidos en las tierras andinas, irrumpen detrás de los conquistadores. Nuevas plantas industriales, igual que animales útiles, acrecientan con su vigor los campos peruanos, americanos; luchan por adaptarse y mezclarse con los elementos biológicos vernáculos, por vencer las condiciones inadecuadas del ambiente, en espera muchas veces de que la mano del hombre les procure los medios para su mejor adaptación y hasta para su prosperidad transformadora, que los haga, hasta cierto punto, animales y plantas americanos.

Incluso la tierra, como continente de valor social que es, intervino en dar carácter a los hechos de los conquistadores, heraldos de la "hispanidad". Ya lo hemos señalado en otra ocasión[8] que Pizarro o Cortés, Valdivia o Balboa, son figuras históricas americanas, más que españolas, en contienda con la tierra, igual que con los pueblos autóctonos, ante cuyo contacto desenvolvieron eficazmente su acción social antes que su capacidad "racial", como creen los hispanistas. Hasta las crueldades del "Demonio de los Andes", Carbajal, o del "Fuerte Caudillo", Lope de Aguirre, pasan, por desgracia, a la cuenta de la historia de América. Aquéllos y éstos, al no salir de España, quizás no habrían pasado de modestos hidalgüelos aldeanos o de fieros pero oscuros inquisidores.

Desde luego, el aspecto histórico y social se complica mucho más desde la Conquista. Etnográficamente, se suman a las nacionalidades aborígenes los elementos europeos, representados por el español. En la "nación peruana" se insume la

[8] *El Nuevo Indio,* por el autor. 1930.

"nación española". Del "amor" del español y de la india, nace el *mestizo,* hijo de la conquista, de la violencia, de la injusticia.

La sociedad de tipo feudal, individualista, establece la propiedad privada y la familia monogámica y patriarcal y se yergue sobre la propiedad colectivista de la tierra —que el ayllu la mantenía, incluso contra los Incas— y sobre la familia, todavía constituída por sistemas consanguíneos y "sindiásmicos" y de cierto acento matriarcal, de las nacionalidades aborígenes. La Colonia, con su explotación y sus métodos de despojo en todo orden, crea la lucha de clases —que las constituye más desenvueltas— e infunde a la cultura, a la vida misma, en todos sus aspectos, un anhelo de liberación, que es la dinámica o la dialéctica de la vida popular. El "feudo" hispano, con toda su estructura material e ideológica, contenía sus propias contradicciones, las que a la larga deberán destruirlo. El establecimiento de la propiedad privada sobre la tierra y sobre los medios de producción y el régimen de servidumbre sobre los pueblos autóctonos, impulsan de dramaticidad a la historia colonial y, en consecuencia, superan todo anhelo de volver solamente al nacionalismo "incaico". Y menos aún, aunque parezca paradójico, al nacionalismo inaugurado por el "feudo" hispano, a la "hispanidad", inyectado de elementos sociales *autóctonos.*

Del mismo modo, en el campo de las ideologías. En primer lugar, se arguye como el fundamento más valedero de la hispanidad el hecho de que el establecimiento de los españoles en el Perú significaba el advenimiento de toda una "nación", que desplazó a la "nación" indígena. El "espíritu español" venía en su lengua, en su religión y en su cultura. Pero cabría preguntar si los descendientes de los conquistadores, establecidos para siempre en el país —los llamados *criollos*— mantenían íntegramente su carácter de "nación". ¿Seguían formando parte integrante de la nación española? La respuesta es negativa, si nos atenemos, y con justa razón, a los términos de la clarísima definición anteriormente citada, sobre lo que debe entenderse por nación.[9] Lo único que mantenía a los criollos su comunidad nacional era la lengua; aún así, el ácido *mestizo* la corroía notablemente, con palabras y giros nuevos, y la

[9] "Es necesario subrayar —dice Stalin, en la obra citada— que ninguno de los rasgos distintivos indicados, tomado aisladamente, es suficiente para definir la nación". Pág. 8.

vida social americana la infundía de otro "espíritu". En cuanto a la religión católica, del mismo modo; el pueblo, ahora indomestizo, le infundía objetividad y realismo, muchas veces en pugna con los dogmas. La cultura invasora y predominante, por cierto, es cultura hispánica, pero no más que como cultura de los señores, que la popular tiene otras modalidades. Se desarrolla en las universidades pontificias, en la escuela confesional y de educación catequística, por púlpitos y aulas de las instituciones eclesiásticas y literarias, donde el tema preferido para las disertaciones es el dogma de la Trinidad o de la Purísima Concepción —temas que cuando pasan a urgar la mentalidad popular, por ejemplo, la de los artistas plásticos, se expresan con un realismo y humor, que les hace perder su recóndito e intrincado sentido teológico. Pongamos por caso, la representación plástica de la "Trinidad" (prohibida por el concilio de Trento), que no puede ser en otra forma que por medio de figuras humanas o aquella otra pintura de la "Concepción", que representa a San José acostado a la vera de María, dentro de un lujoso tálamo, en cuya cima se ve, como una fantasía de ensueño, la figura del Niño.[10]

Ni por la lengua, ni por la religión ni por la cultura tan restringida y entramada, cada vez más, por la cultura popular *peruana,* el criollismo, valga decir, la hispanidad, puede arrogarse la representación realmente nacional, de "nación hispánica". Los españoles establecidos en el Perú, al perder su territorio patrio y adoptar el conquistado, penetrando hasta sus entrañas, al tomar a la mujer aborigen para tener prole, adquieren una conciencia nacional diferente a la española, quedan inmersos y comprendidos en la "nación peruana". Más que todo el *español-pueblo,* más plástico a las modificaciones nacionales que el *español-señor,* el que pidió sus pasaportes en Ayacucho.

De donde resulta que para establecer la "unidad nacional" con el signo de la hispanidad, se interfieren a partir del siglo XVI múltiples elementos étnicos y sociales, que entraban el deseo hispanista de dar uniformidad y homogeneidad a la cultura nacional, desde su limitado punto de vista.

---

10 La escultura que representa a la "Trinidad" y la pintura que alude a la "Concepción", ornamentan actualmente los retablos de la Catedral de Cusco.

Más adelante veremos otros aspectos del Perú mestizo, originado de la conjunción entre el español y el aborigen, que es capaz de responder al verdadero sentido de "nación".

3. *EL INDIGENISMO*

El indigenismo, como doctrina y como programa político y social, para una más adecuada "unidad nacional", se enfrenta a la doctrina y a la política de la hispanidad.

Después de muchos siglos que transcurrieron desde las encendidas campañas del Padre Las Casas, el indigenismo se actualiza en los albores del presente siglo, al principio con un carácter más literario que propiamente social, tímido y sin vigor actuante. En el campo literario, como una vuelta a las bellezas de la tierra, hacia lo que el escritor Federico More llamó el "Andinismo", y en el aspecto social, como un deseo proteccionista o tutelar hacia la "raza desvalida". Escritores y poetas, como humanistas y políticos demo-liberales, toman lo indígena como motivo de inspiración o como tema simplemente especulativo.

Quizás es González Prada uno de los primeros escritores que capta el indigenismo para sus "horas de lucha", para construir una de sus sonoras metáforas, de panfletario, o una de sus ideas explosivas, de anarquista, en favor del indio y en contra de sus dominadores. Las metáforas incendiarias de la literatura gonzálezpradiana restallan en la mentalidad de intelectuales de provincias, más honestos y más inmediatos a las desgracias indígenas, que, a la postre, decae en un lirismo indigenista verdaderamente insustancial. Clorinda Matto de Turner, ensaya una novela social[11] favorable al indígena, que es el "ave sin nido", víctima de la explotación de la "trinidad embrutecedora del indio": el gobernador, el párroco, el juez de paz. Chocano pretende caracterizar la psicología del aborigen y su aparente filosofía escéptica, en sus poemas "Ahí no más" y "Quien sabe, señor". Y tantísimos otros poetas y literatos. Hasta la literatura de nuestros días, ya de verdadero contenido social, representada, por ejemplo, por la novela de Ciro Ale-

---

[11] *Aves sin nido.* Reedición hecha por la Universidad del Cusco. 1948.

gría, "El mundo es ancho y ajeno", y por los poemas de César Vallejo.

Entre tanto, intelectuales y políticos con "emoción social" demandan de parlamentos y gobiernos mayor y efectiva atención para solucionar los angustiosos problemas que aquejan a las colectividades indígenas, especialmente en el aspecto legal y educativo. Escuelas que los rediman de su ignominioso y secular analfabetismo y leyes que protejan la diminuta propiedad que les quedaba, del despojo colonial y republicano; de este último, desde cuando Bolívar, sin el debido conocimiento del problema agrario, estableció el derecho del indígena de enajenar sus tierras, como cualquier *ciudadano* "igual ante la ley" —prerrogativa que favoreció más bien a los terratenientes, pues abusaban de la ignorancia del indígena para despojarlo a su heredad más fácilmente.

La campaña indigenista se acrecienta. Se fundan patronatos, instituciones, cenáculos literarios en pro del nativo. Los gobiernos a su vez —gobiernos de la hispanidad, con todo—, reconocen teóricamente las aspiraciones de los pueblos aborígenes, a quienes no alcanzó la emancipación política ni la emancipación cultural. Se fundan los "Institutos Indigenistas"; se realizan Congresos de la misma índole; se establecen Direcciones y hasta Ministerio indigenistas. Acaso todo con resultados prácticos nulos hasta ahora.

Entre tanto, en el mundo se realizaban acontecimientos trascendentales, cuya influencia serviría para rectificar el programa de las reivindicaciones, no sólo de las masas indígenas sino del proletariado en general, hacia un contenido más preciso, progresivo y realista, verdaderamente social.

Ya nos hemos referido a la influencia que en América indígena tuvo la Revolución mexicana, singularmente la acción de los guerrilleros campesinos, acaudillados por Emiliano Zapata, en cuyo famoso "Plan de Ayala" se pedía el reparto de las tierras en favor de los campesinos desposeídos. Del mismo modo y como consecuencia de aquel movimiento revolucionario, influyeron en las orientaciones culturales y artísticas del resto del Continente, los grandes pintores mexicanos, como Diego Rivera, Orozco, Siqueiros, al desarrollar por primera vez en sus obras los temas de historia popular, los de la Amé-

rica constituída por indios, por "neoindios" o indo-mestizos, por todos los pueblos que concurren a realizar la historia integral, ya lejos de la "hispanidad" y de todo autoctonismo retrasado. La pintura mexicana venía a ser para América confusa, una lección de claridad sociológica e histórica, más allá de sus valores artísticos o como contenido y complemento de ellos, precisamente.

Luego, y con mayor trascendencia, ondulan por América los reflejos luminosos de la gran Revolución de Octubre de 1917, acontecimiento que permite a millones de proletarios y campesinos romper sus cadenas, sostenidas por el capitalismo, y llegar al poder, emanciparse política y culturalmente, bajo el régimen de la Unión Soviética.

Estos dos acontecimientos sucesivos permiten a los indigenistas peruanos rectificarse y pasar de las exaltaciones líricas y confusas a formular programas de contenido social, democrático y capaz de llevarse a la práctica y capaz de constituir la "unidad nacional", debatida, sobre bases más sólidas y amplias, que la simple restauración del pasado remoto o que la subsistencia, desigual e injusta, del hispanismo colonial.

Es cuando aparece la figura egregia de José Carlos Mariátegui, el primero que plantea el indigenismo, en su aspecto de reforma agraria, como programa realmente democrático y como parte integrante de la revolución socialista. El indigenismo para Mariátegui es, en el fondo, socialismo, como así tiene que ser, necesariamente, todo indigenismo sincero, pues de otro modo es idealismo social-demócrata e ineficaz, que lleva agua a los molinos de la hispanidad.

No obstante, Mariátegui, por su vida físicamente atormentada y por su muerte prematura, no tuvo tiempo para ahondar más, con ese su luminoso criterio marxista, en la realidad social del país, en la entraña misma de los pueblos indígenas, que viven y sufren la hispanidad colonial en las serranías del interior, lejos de Lima, donde vivía. En su libro "7 Ensayos de la Realidad Peruana", al formular el problema agrario y al enjuiciar la cultura indígena, se contagia también de la nostalgia del "incario sin el inca". Criterio éste para el cual la etapa colonial, en lo que al indio se refiere, es la prosecución de la cultura incaica, cultura, además, bajo la forma del comunismo primitivo. Ambas apreciaciones que no concuerdan con la realidad.

Por impedimentos físicos, Mariátegui no pudo recorrer por el interior del Perú, más que todo por el Sur, donde las nacionalidades aborígenes tienen más personalidad histórica, y observar sobre el terreno mismo de que el indígena, por su cultura, en su gran mayoría, es un *mestizo;* precisamente ese *indomestizo* es el campesino de mayores posibilidades y realizaciones para la evolución y la revolución. Pues sería erróneo pensar que los pueblos aborígenes, pese a toda su servidumbre y opresión de parte de sus dominadores españoles, hubieron sido reacios a asimilar las formas de la cultura impuesta, cuando cambió casi por completo la estructura social de sus modos de vida, con relación a su pasado incaico. Se desenvolvían, así sea por la fuerza y bajo la pesadumbre de la nación invasora, dentro de la economía y de la cultura del "feudo", que les fueron impuestas; nutrían su conciencia social, de clase explotada, de nación oprimida, como sea, de nuevas condiciones de existencia. Por eso lo feudal, con toda su técnica y sus ideologías, igual que con sus tiranías, es para ellos "lo nuevo", por consiguiente, propicio para la evolución liberadora. Y si "la realidad social es la que determina la conciencia de los hombres" —y no al contrario, como dice Marx[12]—, claro está que los pueblos autóctonos modificaron su conciencia social, al ritmo del cambio de sus costumbres, de sus modos de vida, de sus ideologías involucradas con las españolas, de acuerdo con aquellas nuevas condiciones, que cada vez dejan de ser incaicas o quedan disueltas por la absorción de las invasoras; sin dejar de desconocer, claro está, que un pueblo como el indígena de vigor social, fué capaz de transformarlas, muchas de aquellas formas culturales e ideologías exóticas para ellos, al principio, en otras realidades, de acuerdo con sus nuevas condiciones. Esa es la cultura mestiza, de la que nos ocuparemos más adelante con mayores detalles. Sería curioso pensar que el indígena colonial y el de hoy mismo, siguiera viviendo en el ritmo incaico, como el sonámbulo de Berkeley, sin darse por enterado, ante la violencia del *argumentum baculicum,* del vergajo del mayoral, que le mostraba y le demostraba la realidad, la dolorosa realidad.

En cuanto a que el incanato fué un Estado de tipo comunista, de comunismo primitivo, tampoco confirma la historia.

---

12 CARLOS MARX. En el prólogo a la *Crítica de la Economía Política.*

Ese comunismo es el de ayllu preincaico, que los incas más bien lo iban absorbiendo, como se ha dicho ya, y conduciéndolo hacia otra forma social.

Después de Mariátegui, se constituyen estudiosos de la Etnografía, afanados en comprobar, principalmente por medio de la investigación folklórica, de que, en efecto, el campesino indígena vive en el "incario sin el inca" y que ese es el fondo de la auténtica peruanidad. Punto de vista utópico, en nuestro concepto, pues el folklore llamado "incaico" es mestizo y de que si existe una "literatura" popular de esa etapa, ya es una rareza.[13] El indigenismo de contenido socialista, con las observaciones hechas y como plantea Mariátegui, se enfrenta firmemente a la "hispanidad" demo-liberal. Propugna más claramente la lucha por una cultura nacional, que sea resultado de una revisión de la historia y consecuencia de una emancipación más democrática para los campesinos.

Con todo, el problema de la unidad y de la emancipación nacional, que comprenda a todos los pueblos y sectores sociales aún dependientes, sólo se podrá resolver por el *neoindianismo* o cultura mestiza, del mismo contenido socialista y más cabal, que comprenda a campesinos y a obreros, a todos los peruanos que tienen la doble tradición histórica. Sólo dentro del ritmo mestizo de la cultura se podrá realizar la liberación de la *peruanidad*, oprimida por el hispanismo y recortada por el indigenismo utópico.

4. *LO MESTIZO*

VALE la pena de ahondar en este aspecto, mal comprendido, de la cultura mestiza, que se enfrenta a la hispanidad reaccionaria y falsa y supera al indigenismo —racial, en el fondo—, favorable aparentemente a los descendientes de los pueblos que formaron el Estado Incaico.

De primera intención queremos aclarar que al decir "cultura mestiza", no nos referimos precisamente a la producida por el descendiente fisiológico del español y de la india, sino al fruto del choque entre la cultura invasora, europea, y la

---

[13] Si vamos a definir el folklore "como la literatura de una sociedad anterior a la sociedad de clases". Cita de Lucien Henry en *Les origines de la Religión.* París, 1935.

autóctona, que implica al hombre *social* y no al individuo fisiológico. El mestizo fisiológico, cuantas veces, es *hispanista,* ciento por ciento, cuando forma parte de la clase dominante, en especial desde el advenimiento de la República. Por seguro, como dice Francisco García Calderón, ya citado,[14] de este mestizaje se derivan "la discordia entre las castas, la desarmonía entre los individuos". Claro que lo mestizo ya es de por sí la rebelión contra lo injusto, la discordia y la desarmonía, que deben preparar la revolución, el acuerdo y la armonía. Esos defectos no son el virus de la sangre, sino de la sociedad mal organizada.

Para juzgarle al mestizo no hay que aislarlo como a individuo, sino considerarlo como a componente de una determinada clase social; también estos mestizos de sangre forman parte del proletariado obrero. Si es díscolo y traidor, como dicen otros, para el medio hermano de una y otra sangre, su inestabilidad personal se vincula con la inestabilidad de la sociedad en que actúa.

"Lo mestizo", como cultura, no implica necesariamente al hombre de sangre mediatizada, sino al hombre social, mejor dicho al pueblo, cuya conciencia colectiva se nutre de dos vertientes y da como resultado una nueva, que ya no es, específicamente, ni la una ni la otra, conservando la pureza de la sangre. Socialmente, el indio, de sangre entera, puede ser, y ya lo es, un mestizo, como puede serlo el *criollo* y lo será, mucho más, en adelante, cuando se enraize con la tradición, se hermane con la causa indígena y rectifique la injusticia implantada por sus mayores. La mayoría de los actuales pueblos indígenas, los millones de campesinos, conservando aún ciertas características de sus nacionalidades, como la lengua, son de cultura amestizada-socialmente, mestizos. Hecha esta aclaración, examinemos someramente las características de esta nueva etapa en la historia de la cultura peruana, a partir del siglo XVI.

La vida social inaugurada desde la Conquista, dentro de la lobreguez angustiosa que significa la opresión colonial, representa como la lumbrada de una luz intermitente, al choque de dos corrientes opuestas. Como ya lo hemos dicho más arriba, el sistema económico del conquistador, que reemplazó al incaico, es la nueva base que estructura la vida material e ideológica de todos los pueblos aborígenes y no aborígenes; sistema basado,

---

[14] *La Creación de un Continente.* Ollendorf, París, 1912.

además, en la servidumbre y el señorío. Es cierto que el colectivismo del ayllu, alimentado por la tierra comunal —que en mínima parte mantienen los españoles—, se conjuga con la nueva economía, colectivismo y tierra comunal que perviven en todo aquello que no desmedraban los intereses del encomendero o, más bien, los favorecían. Sobre esa base, se constituyen y se desenvuelven otras costumbres, desde las familiares hasta las nacionales, que no son ya incaicas pero tampoco puramente españolas. La técnica de la producción renueva, cada vez, la conciencia de los pueblos. La vida material, asimismo, renueva las ideologías, incrustadas con las de los invasores e incrustadas necesariamente para la continuidad histórica. Y si la vida material se retrasaba, por la rutina, por la opresión, la ideología, así incrustada, avanzaba, como una esperanza para la liberación futura. Así ocurrió, por ejemplo, con el arte. El arte popular, enfrentado al arte señorial, al arte de la "hispanidad", se renovaba y tomaba impulso nuevo en cada época, como una salida de rebelión, propicia a la evolución y a la revolución.

Las lenguas aborígenes, si bien no pudieron ser absorbidas por la española, porque al conquistador no le interesó la *colonización* completa y sí sólo la explotación parasitaria y cómoda, no obstante, se mezclan con numerosas palabras y giros, necesarios, incluso, para sobrellevar su servidumbre. Y también porque el catequista español, resuelve más bien aprender la lengua vernácula, en vez de alfabetizar al indígena. El catecismo educativo de la hispanidad, se traduce entonces a las lenguas aborígenes. Hasta el terrateniente resuelve expresarse en los idiomas nativos, para aligerar sus cuentas con la servidumbre o para hacer el amor a la campesina. Cuántas condesas y marquesas, las más inmediatas a la nodriza del famulato doméstico, condesas y marquesas de las serranías, no saben otro idioma que el quechua o el aymara, para ponerse en apuros el día de su boda, con el conde o el marqués.

La lengua invasora —lengua de la opresión—, conjugada con la indígena, ya es una ventaja para el *indo-mestizo,* pues el bilingüismo le permite entenderse con una y otra fuente, salir hacia el pensamiento universal, pues, como dice Mariátegui: "no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos".[15]

---

[15] *Mariátegui y su obra,* por Jorge del Prado, 1946.

Y no se diga lo que ocurre en el campo de los sentimientos religiosos. Los mitos aborígenes, tan perseguidos por el catequista, se enmascaran con las formas del dogma y culto católicos. Hasta hoy mismo están en pugna por destruirse mutuamente y terminarán por destruirse ambas modalidades. De todos modos, el catolicismo formal fué otro medio de lucha, de rebelión y de afán liberador para el indo-mestizo.

La cultura mestiza es pues para la auténtica peruanidad un cristol. Su savia es dialéctica, porque está en constante cambio, porque es cada vez el presente nuevo que modifica al pasado rutinario y envejecido.

Con esa conciencia social, así entendida, se levantaban cada vez, con sus corregidores, muchas veces, los mataban con palos y piedras, los pueblos indígenas, rebasada la medida de la iniquidad de su explotación. Del mismo modo, Túpac-Amaru, el gran caudillo indo-mestizo, lleva a cabo la primera revolución social en América, enarbolando su programa de reivindicaciones inmediatas, no sólo para indígenas, sino para todos, criollos y mestizos, que sufrían la explotación de corregidores y de autoridades de alta jerarquía.

En el campo de la cultura mestiza, a su turno, la española se modifica, en cuanto deja su "hispanidad" inexorable, para trocarse en cultura popular peruana. Mientras que aquélla permanece como cultura de los señores, e implica lo más carcomido del pasado de la Metrópoli, la que se *peruaniza* es cada vez más plástica y dócil a modificar su contenido, hasta encontrar aquella forma que comprenda a todos los peruanos.

Lo indomestizo tuvo su contenido social, de reivindicaciones inmediatas, en la revolución de Túpac-Amaru, como lo tuvo en la guerra emancipadora del siglo XIX. Lo tiene ahora en la doctrina socialista contemporánea, la más acorde para resolver sus contradicciones fundamentales. La rebelión mestiza se trocará en la revolución peruana, que dará la unidad nacional más adecuada. Pues la "hispanidad", conexa con el falangismo de la dictadura de Franco, es reaccionaria y el "indigenismo" recortado, la utopía que alienta a cualquier "Pachacútec" para restaurar el "incario".

EN esta cultura mestiza, así entendida y capaz de dar la verdadera unidad nacional, quedan comprendidas las reivindicaciones de la clase obrera, la que en su mayor parte es indo-

mestiza, pues la máquina y la técnica capitalistas, a su turno, amestizan más rápidamente al obrero indio.

Los problemas de la unidad nacional y del indigenismo —hasta hoy desvirtuados por la hispanidad, de tipo falangista, de la dictadura de Franco— son conexos en sus aspiraciones de emancipación económica y cultural con los de la clase obrera. También para ésta, a pesar del universalismo de sus anhelos de reivindicación, la cultura mestiza, unificadora de la peruanidad, es la que le presta el carácter nacional. Pues solamente entonces sobrevendrá la verdadera peruanidad, superando a la hispanidad carcomida y al indigenismo recortado.

La emancipación de las nacionalidades indígenas, hasta hoy oprimidas —no obstante de que la cultura *mestizo-feudal* fué para ellas, en su debido tiempo acicate para su evolución y revolución— no podrá hacerse aisladamente, sin la consiguiente emancipación de la clase obrera, para quienes, en los tiempos que corremos, lo *mestizo-socialista* es el nuevo acicate para su emancipación. Todo movimiento indigenista, según el programa de Mariátegui, tiene que ser también movimiento obrero, pues tiene igualmente carácter de liberación cultural.

Así, pues, la verdadera unidad nacional deberá ser la completa versión de lo hispánico y de lo indígena, en lo mestizo, es decir en esa cultura *nacional por la forma y socialista por su contenido.* Cultura popular, cultura peruana.

OCTAVO ANIVERSARIO

Al celebrar CUADERNOS AMERICANOS *la aparición del número 1 de su noveno año de vida, siguiendo la tradición, se reunieron en céntrico restaurante de la ciudad de México un numeroso grupo de intelectuales españoles, mexicanos y de otros países de la América Hispánica. Luis E. Santullano, José E. Iturriaga y Andrés Eloy Blanco pronunciaron los breves discursos que aquí se incluyen.*

MI VIEJA IGNORANCIA DE AMERICA

No soy el primer español que interviene en estas simpáticas fiestas anuales de CUADERNOS AMERICANOS; pero seguramente soy el más viejo de todos y, por serlo, quizás esperéis de mí algo no aprendido en los libros, que vosotros frecuentáis con mucho mayor provecho que yo lo vengo haciendo a mi modo.

Lanzado a este algo difícil trance, de hablar de lo que no se ha estudiado bien, como se debiera, acaso pueda distraeros un rato, a vosotros hispano-americanos, oír la breve confesión de como allá, en España, solíamos asomarnos a las cosas de acá, en la vida y en las escuelas.

Desde luego yo, como otros españoles, había tenido ocasiones favorables de dirigir mi curiosidad hacia América, por haber nacido en Asturias, tierra que ha dado a estos países ¡ay! demasiados abarroteros, más o menos codiciosos, al lado de otras gentes distinguidas por sus talentos e iniciativas, entre ellas las que han contribuído a promover importantes negocios o favorecido el avance de la gran industria, tal la de los Fierros de Monterrey. Aquellos numerosos y modestos representantes del comercio menor, nostálgicos de la tierrina o la tierruca, salidos de ella cuando niños o adolescentes, con el solo viático cultural de unas escasas primeras letras, solían aprovechar de tarde en tarde los veranos y tomarse unas vacaciones en la aldea —la aldea perdida de Palacio Valdés, para ellos siempre amada— y lucir ante las mozas, ante las mocinas de mejillas color manzana, su traje de

buen corte ciudadano, sus anillos con piedras y la cadena de oro o leontina. ¡Cómo animaba su presencia el prado o el castañedo de las romerías y cómo echaban humo sus buenos tabacos con sortija! Durante un par de meses eran los amos del paisaje campesino, que ahora miraban desde arriba con cierta suficiencia urbana pegadiza. A los muchachos nos divertía el espectáculo de sus gestos, de su rumbo ostentoso, para el que el pueblo, siempre sabio, tenía cierta reserva, llamando "americanos del pote" a los buenos indianos cuando se sospechaba que no era oro todo lo que relucía, sino engañoso similor y, en la persona, ingenua fachenda.

Otros indianos, los menos, aguardaban la vejez para retirarse a la aldea, a la villa o a la capital provinciana, a fin de disfrutar, cuando la salud no se había resentido, de los dineros hechos, centavo a centavo, detrás del mostrador. Algunos de estos afortunados de la emigración mostraban la generosidad de construir, cerca de los flamantes palacios, escuelas para los chicos del pueblo, de dotar a éste con alguna hermosa fuente pública, arreglar los caminos vecinales, poner un reloj en la casa consistorial, levantar un frontón. Estas felices iniciativas, frecuentes en el norte de España, venían a ser como otros tantos actos de contrición de los donantes por haber sacrificado toda una vida al dios Mercurio, sin reparar en sus alados pies veloces.

De mis años primeros conscientes recuerdo también a un anciano emigrante llegado de las orillas del Plata, que entretenía su aburrimiento gustando infusiones de hojas de mate, sin cuyo goloso pasatiempo no sabía qué hacerse, embotado por la larga rutina del Libro Mayor, cuyos números diríase le seguían bailando en la cabeza. Se apellidaba Camporro; en lo que venía el pobre hombre a coincidir con el simpático personaje real inspirador, en mi Vetusta, de la novela de Pérez de Ayala "Belarmino y Apolonio", una de las creaciones más logradas de la ficción moderna en lengua española.

Estos indianos retornados vivían corporalmente entre nosotros; mas su espíritu estaba vuelto hacia aquí. En los paseos y conversaciones placíanse en el tema americano, de México, de Cuba, de la Argentina, en sus nuevas nostalgias, y ya rememoraban las cosas pasadas, ya comentaban las noticias que les llegaban en cartas o hallaban en la prensa trasatlántica que recibían. Porque estos emigrantes repatriados no paraban su atención en lo que sucedía a su alrededor o en la proximidad nacional, sino que continuaban pendientes de los sucesos políticos y sociales de su América.

La curiosidad adolescente me llevó entonces a recorrer las hojas diarias que iban en paquetes desde estas tierras, descubriendo así un

mundo perfectamente nuevo para quien nada sabía de él. Porque en la escuela primaria y en la segunda enseñanza —estábamos en el siglo XIX—, los programas se limitaban a ofrecernos noticias de la geografía americana con sus anchos ríos, sus ingentes cordilleras y sus ciudades.

El español ha demostrado ser un pueblo viajero, al que ha interesado poco la Historia, porque él, desdeñando estudiarla y recoger las lecciones de otros pueblos, ha preferido hacerla y, lo que es peor, deshacerla, rompiendo en una y otra grave circunstancia la serena continuidad que asegura la permanencia y la evolución. En esto los españoles nos hemos adelantado a Hegel, para quien la Historia era la idea del Espíritu, que aparece en su personificación actualizada como una serie de formas externas, y América un Espíritu todavía no revelado o descubierto, por ser aún y fundamentalmente Naturaleza. De aquí que, para el filósofo alemán, el Continente Nuevo se ofreciese como la tierra del futuro. Por esto, aunque los españoles hemos visto y tocado la tierra americana desde 1492, no nos interesábamos colectivamente por saber de ella lo que contaban, habían contado estupendamente, los historiadores y cronistas de Indias, que ahora adoctrinan y recrean algunas de mis horas. ¡Libros llenos de vida, que nos hubieran entusiasmado a los muchachos de las aulas!

Ya en la Universidad, el leve conocimiento histórico de América, limitado casi al hecho famoso del Descubrimiento, debía recibir alguna ampliación interesante; pero yo no tuve en esto fortuna. Mi profesor en el año preparatorio de la Facultad de Derecho era persona grata y maestro cuidadoso de la obligación docente; mas su ritmo en el desarrollo de la materia alcanzaba tal lentitud que venía a coincidir el final del curso con la aventurada salida de Colón del Puerto de Palos de Moguer en la segura compañía de los Pinzones. Despedíamos a las carabelas con adioses y hasta agitar de los pañuelos —el buen profesor, entusiasmado con el relato, admitía estos excesos— y nada sabíamos ya de aquella "Niña", aquella "Pinta", aquella "Santa María". ¿Habrían llegado a las apetecidas Indias? Sólo más tarde una caricatura francesa satisfizo la insatisfecha curiosidad: en una costa del Caribe varios nativos descubrían en el horizonte tres naves que avanzaban y que ellos recibían con estas exclamaciones: "Ya estamos fastidiados. ¡Nos han descubierto! . . .

Como vais viendo, mi conocimiento de América en los libros no tuvo lugar suficiente de ser cultivado; pues no se me dió ocasión de frecuentar la cátedra que, en la Universidad de Madrid y sobre "Instituciones civiles y políticas de Hispano-América", profesaba don Rafael

Altamira, mi antiguo maestro en la Universidad de Oviedo, con cuya representación don Rafael hizo, en los años 1909-1910, un largo y muy celebrado viaje por las repúblicas hispanoamericanas, México entre ellas, la visita de aquí en los días fecundos de don Justo Sierra.

La vida, sin embargo, me ofreció algunas ocasiones excepcionales de mejorar aquel pobre conocimiento. Por lo pronto, y para darme alguna importancia, he de deciros que, siendo estudiante, hallé el extraordinario favor de pasear una tarde, orillas del río Nalón y en su bella desembocadura de Soto del Barco, nada menos que con Rubén Darío, aquel año veraneante en mi Asturias. Ciertamente que no abrí entonces la boca, disimulado en el grupo de admiradores que acompañaban al Poeta; mas creo recordar que tampoco él habló mucho, sino que prefería distraer la ensoñadora mirada en la contemplación del mar, de la lucha contra el acantilado de las olas bravías, cuya pulverizada espuma llegaba a salpicarnos. El padre de la poesía moderna en lengua española era —y es— uno de mis dioses literarios, y así en los claustros de la Universidad y en las peripatecias noctívagas mis compañeros y yo solíamos recitar sus estrofas, alternándolas con otras de Baudelaire, Verlaine y Mallarmé.

Para que los jóvenes aquí presentes sigan envidiándome: ya persona mayor, y en mis veintitantos años, tuve otra ocasión feliz, la de coincidir en Bélgica, en 1907, con Leopoldo Lugones, en viaje de estudios como yo, y la de visitar con él escuelas y museos, amén de gustar juntos alguna que otra riquísima empanada de repostería. Recuerdo la impresión que me producía su suave acento argentino y aquel dulce tratamiento de "vos", para mí nuevo.

Como veis, de los tres más altos poetas de Hispano-América (el tercero, no el último, fué Amado Nervo), —gloriosos por estar los tres en la gloria del cielo poético— he podido conocer y estar cerca de dos de ellos, con lo cual me será permitido afirmar que la vida, no los libros, me dieron el noble placer de relacionarme con lo más elevado, intelectualmente, de la cultura de América. Así también en 1907, y después, en París, —que dicen sigue valiendo una misa— con el escritor boliviano Alcides Arguedas, cordial amigo de juventud en el Barrio Latino, autor luego de esa novela bien sentida y bien realizada que es "Un pueblo enfermo".

No quedó aquí mi fácil y somero aprendizaje. De lejos pude seguir, en la mocedad, la bienintencionada labor de la Unión Ibero-Americana, con su política de estrechar lazos. Una vez al año, el 12 de octubre, culminaba su actuación con solemnidades rituales en la llamada

Fiesta de la Raza, a base de coronas de flores al pie de la estatua del Almirante en el Paseo de la Castellana y abundantes discursos, tantos y tan excesivos en la solemnidad de 1892, cuando se cumplían cuatrocientos años de la inigualada proeza, que llevaron a mi maestro don Leopoldo Alas, el agudo y desenfadado "Clarín", a escribir en uno de sus donosos Paliques: "Para ver lo que estamos viendo, *por culpa* del Centenario de Colón, más vale decir: "¿Colón dió un mundo a España? Bueno ¡pues que se lo devuelvan!" Tantas voces retóricas dábamos entonces los españoles que acabaron por oírnos los hispano-americanos de estas lejanas orillas, y picados en la honrilla de la oratoria, nos enviaron a don Belisario Roldán. Don Belisario, dueño de una elocuencia de ruiseñor, habló en el Ateneo de Madrid y, con alegría de una selecta minoría de españoles, dejó chafados a los discurseantes del país, sencillamente los apabulló.

A estos flatos de la voz siguieron cosas más serias: en 1907 se fundaba la "Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas", bajo la presidencia del sabio Ramón y Cajal y, en el timón de la secretaría general, el profesor José Castillejo, dinámico y eficientísimo animador de labores culturales. A su lado trabajé, como segundo de a bordo, desde 1912, durante los veinticinco años más activos de mi ya algo larga vida, en la amistad de hombres conocidos de vosotros: Menéndez Pidal, Ignacio Bolívar, Blas Cabrera —estos dos duermen eternamente bajo la tierra mexicana— Gómez Moreno, Rey Pastor, Río Hortega y otros destacados artesanos de la inteligencia española. Cerca de ellos, de Menéndez Pidal, el maestro, estuvo vuestro Alfonso Reyes, en la buena compañía de Federico de Onís, Américo Castro, Navarro Tomás y del malogrado Antonio Solalinde, a quien Alfonso y yo hemos recordado alguna vez en nuestras conversaciones.

Ahora nos interesa lo que ofrece relación con América. Pues bien, un día la Junta recibió un ofrecimiento de los doctores Avelino y Angel Gutiérrez, residentes en la Argentina; ofrecimiento que permitió organizar las que fueron llamadas Instituciones Culturales, que en las ciudades del Plata, en Uruguay, Chile, Cuba y otros países de Hispano-América fueron desarrollando una labor seria en la cátedra, a veces silenciosa en los laboratorios, de fecunda colaboración intelectual entre ustedes y nosotros. Aquí, análoga iniciativa, con el nombre de "Instituto hispano-mexicano de Cultura", recibió desde 1926 la visita de destacados maestros de allá, como recordarán algunas de las personas que me escuchan y podrían acreditar otros distinguidos intelectuales de esta capital.

Al regresar de América nuestros profesores no dejaban de visitar la Secretaría de la Junta para ampliación de estudios y contaban sus impresiones. De este modo pude yo ir sabiendo de personas destacadas y de cosas sobresalientes y constructivas de Hispano-América. Vino a ser esto como mi doctorado en el conocimiento de la gran realidad trasatlántica, supuesto doctorado, sin haber cursado las primeras y las segundas letras, de la ignorada disciplina. Antes y después tuve ocasión de admirar en París las ricas manifestaciones artísticas de las culturas americanas reunidas por Rivet en el Museo del Hombre, y en Madrid, además de las vitrinas del Museo Arqueológico, la espléndida "Colección Larrea" de cerámica andina. De Larrea digo, del algo místico colaborador que ha sido de Silva Herzog, ausente hoy por primera vez de estas cordiales reuniones de "Cuadernos Americanos", pero que volverá de los Estados Unidos, un año de estos, jinete en el caballo blanco de Santiago, después de haber desmontado bonitamente al Apóstol, y trayendo a la grupa, quiéralo o no, al huidizo y rebelde Obispo Prisciliano.

No podía satisfacerme este insuficiente y desordenado conocimiento de América; pero he tenido la ocasión de venir y sentirla de cerca, y ya aquí, voy confirmando las buenas cosas que había aprendido sin esfuerzo en la escuela de la vida, "de gorra", como el escudero Marcos de Obregón y Alonso, mozo de muchos amos, aunque sin serlo yo de ninguno y no tan avispado como esos personajes. Y una de las excelentes realidades que se me van mostrando es la del gran poder captador de América. Un mexicano y un norteamericano, entre otros escritores, han registrado esta fuerza apoderadora de la tierra y el cielo americanos en páginas que todos vosotros conocéis. Dice José Vasconcelos: "No importa que desconozcamos la lengua; el que vive mucho tiempo, el que nace en el altiplano de Anáhuac acaba por sentirse un poco azteca, a pesar de que no quedan casi las huellas físicas de la primitiva civilización. Lo mismo se ha afirmado del norteamericano de sangre sajona que se establece en los desiertos de Arizona y Nuevo México". Escribe Waldo Frank, refiriéndose a Marina Núñez del Prado, la escultora boliviana: "El linaje de Marina, por sus dos lados, retrocede hasta los primeros días coloniales del alto Perú, y es español sin traza de sangre india. Sin embargo, por su espíritu, por su temperamento y por su apariencia es aymara. Su naturaleza de mujer y de artista la han modelado los Andes, los aires y los alimentos que modelaron al aymara". No hay para qué detenerse a comentar lo que trasciende verdad, que vosotros y nosotros sentimos individual y directamente. Ni este sería el momento para tal examen.

Otra de las observaciones —dejando en el tintero algunas más que

voy haciendo en estos diez años de vida americana— (en Nueva York, en Puerto Rico, en México desde la primavera de 1944) es... (como los antiguos partos en la huída, lanzo mi flecha ahora que debo ir terminando) es que si muchos españoles, yo entre ellos, sabíamos poco de América, estos pueblos, desde el Canadá a la Argentina, tampoco se conocen satisfactoriamente, por lo mismo que no se relacionan todavía lo que debieran. El tema, así ligeramente planteado, necesitaría otro vagar y otra hora que esta de una amable sobremesa. Sin salir de la colección de la revista, mi argumentación comenzaría, en este caso, recogiendo unas palabras de Manuel Y. Sierra, publicadas en el número primero, inaugural sin ceremonias, de CUADERNOS AMERICANOS: "no sólo el peligro común une a los pueblos, sino que los ideales superiores poseen la virtud de coaligar a su alrededor a naciones aun de las más disímbolas características. Los principios democráticos que precedieron a la independencia de las colonias inglesas y españolas de América, creando entre ellas un nexo espiritual, vuelven a ser nuevamente su lazo de unión". (A pesar de las dictaduras, flamantes algunas de ellas, habríamos de añadir ahora). Al lado de esas palabras de Sierra yo pondría, completándolas, estas de Ozorio de Almeida, presidente que fué de la Comisión de Cooperación Intelectual en el Brasil: "Mucho se engañan aquellos que buscan en el movimiento de cooperación interamericana un sentido de americanismo estrecho y limitado, una tendencia de aislamiento o el ideal de bastarse a sí mismos, coartando o reduciendo a un mínimo las relaciones con los demás grandes focos extracontinentales de cultura y de civilización. La cooperación interamericana no pierde de vista el hecho de que ella constituye una gran porción de la cooperación universal"...

Aquellos *ideales superiores* de Manuel Y. Sierra y esta *cooperación universal* han sido como el santo y seña de CUADERNOS AMERICANOS desde la primera hora. Por esto sus páginas registran las firmas de escritores del Nuevo y el Viejo Continente; por esto sus secciones hállanse abiertas a estudios del presente y del pasado, y a las aventuras del pensamiento, también a las imaginaciones de los poetas en verso y en prosa, que si se recrean en el hoy, tienen el oficio de avizorar el futuro incierto. Americanismo sano y universalidad ancha conjúganse íntimamente en esta revista, que podemos llamar nuestra porque Silva Herzog, su creador, la ha concebido generosamente así, como un esfuerzo entusiasta de cuantos, por ser hombres cabales, se sienten devotos servidores de todo lo humano.

Luis SANTULLANO.

LA INTERNACIONAL DEL MIEDO

En varias ocasiones, desde hace algún tiempo, escuché hablar de esta cena en la que los ilustres dirigentes de CUADERNOS AMERICANOS suelen congregar, por la Noche de Reyes, a un grupo de esclarecidos compañeros de las letras y las artes, para festejar el aniversario de esa empresa generosa del espíritu americano. En cada oportunidad, aquellas referencias encontraron en mí la más afectuosa resonancia, acorde con mi continuada devoción hacia la obra que significa el hito actual y afirmado en el viaje de la cultura mexicana irradiada al Continente, de la Colonia a la Escuela Preparatoria, de la Escuela Preparatoria a la Revista Azul, de la Revista Azul a la Revista Moderna, de la Revista Moderna al Ateneo, del Ateneo a los Contemporáneos y de los Contemporáneos a los CUADERNOS AMERICANOS.

Mi lealtad a la cultura siempre estuvo rondando por las afueras del convite, atento a las palabras de los comensales. Pero excedía a mis cálculos y a mis merecimientos el esperar que alguna vez pudiera yo mismo venir aquí, a sentarme con ellos, en la cena ya clásica. Y menos aún llegué a concebir que pudiera ser mi palabra una de las tres designadas para anudar el saludo que aquí se dan, año tras año, México, América y España. Este es, pues, honor inesperado que agradezco a la bondad del señor Silva Herzog.

Como poetas, perdonadme si os hablo de un grave caso infantil ocurrido en el día de hoy. Debo deciros que en la región venezolana en que nací, la Noche de Reyes es, en realidad, la noche de los regalos. No escapa a la lógica simple y sabia de los niños —o los pueblos— la sospecha de cierta connivencia necesaria entre los Reyes Magos y las gentes grandes. Por eso, al tener conocimiento de que yo no estaría esta noche con él, en Cuernavaca, mi niño de cuatro años, quien es algo bellaco de los llanos y un poco buscaruidos de Caracas, llegó a la conclusión de que los Reyes, esta noche, no harían escala en Cuernavaca y subirían directamente a México. Si yo le hubiera dicho que aquí iban a hablar tres señores, uno en el nombre de España, otro en el nombre de México y otro en el nombre de lo demás de América Ibera, no sé si, estirando un poco las posibilidades de su imaginación, me hubiera salido con la idea de que esta sería la ocasión de escuchar la voz de los tres Reyes. Porque si tomamos al indio, por indio americano, ninguna voz más digna que la voz mexicana para decir la profunda palabra de la América original; y el Rey Blanco estaría en el orador de España, que nos trajo a los blancos; entonces me tocaría a mí traer

la voz de Baltasar, el negro, para que así, completo el iris de la sangre en la curva de la geografía, se lograra plenamente la presencia del ánima española de América en la expresión mestiza y redonda del convite. Sólo me restaría resolverle un conflicto de régimen político; porque ante las dificultades que presentarían un rey blanco que tumba rey en Madrid, un rey indio que fusila emperador en Querétaro y un rey negro que canta democracia en la sabana, no sería menuda faena la de cambiar la idea de los tres Reyes Magos por la de tres Presidentes Magos en la mente de los niños y los pueblos. Tres presidentes o tres libertadores, que es igual para el caso de la imaginación, cuando se trata de niños o de pueblos por un lado y por el otro de pensadores, poetas y artistas. Y he aquí como el caso infantil, sin sustancia al comienzo, nos trae a las verdades de nuestra función y de nuestra responsabilidad. Porque es nuestro oficio, hoy más que nunca, el del "lirismo libertador" de Alfonso Reyes.

Los pueblos y los niños están llenos de miedo. Los políticos están llenos de miedo; pero hay algo peor para la humanidad. El poeta, en su función suprema, es el vate, el anunciador, el profeta, Homero, Dante, diseñadores de mundos que los estadistas apenas supieron imitar, creadores de órdenes de justicia sustitutivos de realidades indeseables. El poeta comprende ya toda la órbita del pensador. El novelista, el ensayista, todo creador es el poeta. Todo creador es el profeta, pequeño dios para creaciones de reparación. Y lo más triste de esta hora es que ya se siente venir, ya está llegando la hora de los profetas temerosos, la realidad desoladora de un pequeño Dios con miedo, que anda buscando excusas y pretextos para que le perdonen el pensar y el crear.

Levantarse contra el miedo que avanza es tarea que ya realiza y que debe intensificar en América esta empresa liberadora y lírica de CUADERNOS AMERICANOS. De ella puede surgir, una cruzada contra el temor. Existen hoy en el mundo "internacionales" de varios órdenes. Pero fuera de ellas y sin justificación suficiente, se extiende la internacional del miedo. Y a la sombra de ésta se dilata y regodea en España y en Hispanoamérica la internacional de la opresión. Buen momento y buen grupo serían estos para que de una vez surgiera la internacional de la cultura, la internacional de la democracia, la internacional del respeto a las ideas. Porque la cultura es valor, oficio libertador, cámara lenta del heroísmo útil. Lirismo libertador, enfrentado al miedo naciente de los profetas.

El día en que salí de la Universidad de Caracas, después de haber recibido el título de Abogado de la República, encontré a la puerta del Alma Mater a un gran poeta de México y de América: a José Juan

Tablada. Después de abrazarme y felicitarme por el título recibido, me dijo: "Bueno, amigo, ya tiene usted un escudo para la vida. Pero que ese escudo no pese mucho sobre el corazón del poeta". No olvidaré nunca esas palabras. Aquel escudo —así lo entendí siempre— era el arma para defender mi vida; el corazón del poeta debía ser el arma para defender la vida de los demás.

Por eso, en esta noche de Reyes Magos, de Presidentes Magos o de Libertadores Magos, la hora os pide, hombres luminosos de América y de España, que iniciéis en este año la internacional contra el miedo. Los pueblos, como los niños, están poniendo esta noche sus zapatos en la ventana, para que los Magos les dejen sus regalos. Zapatos y alpargatas de los niños y los pueblos. Dejadles en ellos la lección de la lírica heroica, de manera que cuando ellos hagan o calcen zapatos o alpargatas, sepan que están haciendo un molde para sus pies, pero también un molde para su marcha. Así, al tejer la capellada, ajustarán al mismo tiempo la malla de una conducta bien tejida y afirmarán el espíritu en el paso, como si la suela estuviera cogida entre su pie y un camino limpia y valientemente caminado.

Andrés ELOY BLANCO.

APUNTES SOBRE LA APOSTASIA

Antes de abordar el tema que deseo dejar insinuado ante ustedes, quisiera insistir brevemente en la función ejemplar de *Cuadernos Americanos,* pues cada cena de aniversario nos brinda la mejor oportunidad de recordar el papel que cumple nuestra Revista dentro y fuera del ámbito cultural de los pueblos de Hispanoamérica.

Cuadernos Americanos —ya se sabe— defiende las mejores causas libertarias y nada de lo que es humano le es extraño: el hombre y sus derechos y su cultura. Al filo de la crisis más honda de los tiempos, *Cuadernos* ha sabido rescatar toda vocación de pensamiento de éste y del otro lado del Atlántico; empero, su virtud máximo reposa en algo bien ostensible: en que los mejores valores de Hispanoamérica, sus jornadas históricas más decisivas, sus patricios más señeros, tanto actuales como del pasado, los ha hecho circular *Cuadernos* en diálogo

informativo y fecundo, a lo largo y a lo ancho de todas y cada una de nuestras patrias. En este sentido, los 48 volúmenes de *Cuadernos Americanos* constituyen un curso integral de americanismo, el más eficaz al que hayamos podido matricularnos. Y ello a tal punto, que quien haya pasado y repasado con atención las páginas de Nuestra Revista a través de sus ocho años de existencia, le corresponde sin disputa un nuevo grado universitario, que don Jesús Silva Herzog debería expedir: el grado de hispanoamericanólogo. . .

En cada cena de aniversario se brinda también la oportunidad a los oradores designados de hablar sobre aquello que más les incumba. Siguiendo esta costumbre, Don Jesús me sugirió que abordase el problema de las tiranías en nuestro Continente. Sin embargo, rehusé con cortesía, pues juzgo que sería poco digestivo hablar ahora de un González Videla, que va convirtiendo a Chile en un largo campo de concentración al servicio de los monopolios norteamericanos; o de un Perón, demagogo trágico y sin luces; o del inefable Trujillo, cuya vanidad teratológica no sabe renunciar a ninguno de los adjetivos que le prodigan sin tacañería sus amanuenses.

Por eso, por no echar a perder nuestra cena, preferí lanzarme en torno de un tema hasta hoy intacto y sobre el cual me agradaría que los psicólogos o los filósofos usasen las finas herramientas que les son propias: el tema de los mecanismos psicológicos que con reiterada frecuencia llevan al hombre a incurrir en apostasía, esto es, a abandonar las ideas, valoraciones y principios alrededor de los cuales había venido girando su vida. Y en efecto, pese a que el fenómeno de la apostasía es algo que cotidianamente se produce ante nosotros, sorprende que hasta ahora no haya sido objeto de un estudio sistemático.

Con esta aclaración inicial, no se les oculta a ustedes que el tema escogido es en verdad peliagudo y que su examen adecuado entraña una gran responsabilidad. No seré yo, por cierto, quien dé a la apostasía un tratamiento metódico en su análisis, pues aparte de limitaciones obvias, no hay tiempo suficiente ni éste sería el lugar más idóneo para ello. Con todo, eso no impide improvisar aquí algunas meditaciones en torno a la apostasía y ofrecer —más que una teoría acabada— una serie de presentimientos inmetódicos con el objeto de dejar flotando algunas interrogantes que sirvan para una ordenación posterior del tema. Quizá José Gaos o Edmundo O'Gorman o Jorge Carrión o Leopoldo Zea, adviertan un filón de pensamiento digno de ser explorado.

APOSTASÍA, ustedes lo saben, es un vocablo de estirpe griega que deriva de *aphistemi* y que significa: yo me retiro, yo me aparto. La palabría apostasía la usaban a menudo los clásicos griegos para aludir a las defecciones militares; más tarde se empleó el verbo infinitivo *apostatar* para indicar la deserción de una creencia, sobre todo la cristiana. Ahora se dice, por extensión, que alguien es apóstata o que incurre en apostasía cuando abandona sus ideales políticos asentados en sus convicciones filosóficas.

En este último sentido —hay que advertirlo desde luego— es como quiero usar la palabra apostasía.

LA apostasía ha parecido algo ingénito a la naturaleza humana o, mejor aún, a la vida espiritual del hombre. Ya la sabiduría popular, advirtiendo su constante aparición, ha condensado el fenómeno en el conocido proloquio de "Es de sabios cambiar de opinión". Pero la sabiduría popular, sensible a un mundo rico y variado de matices, ha creado igualmente este refrán de sentido opuesto, también preñado de intuiciones centenarias: "Genio y figura hasta la sepultura".

La sola enunciación de ambos refranes —cuya antinomia es bien patente— invita a ensayar una exégesis sumarísima de ellos, como un simple pretexto para arribar a alguna conclusión provisional.

EN efecto, en esos añosos atisbos populares contenidos en "Es de sabios cambiar de opinión" y "Genio y figura hasta la sepultura", parecen hallarse en antagonismo excluyente dos significados, dos ideas: por una parte, la idea de que el hombre es una criatura esencialmente movediza y versátil; y, por la otra, la idea de que el ser humano posee una inalterable y definitiva condición anímica que sólo termina en la tumba.

¿Cuál de las dos afirmaciones es la válida? Puede anticiparse que una y otra se sostienen, pues responden a diversas realidades humanas tal como se ofrecen a nuestro testimonio diario. Si esto fuese cierto cabría preguntar: si es de sabios cambiar de opinión, ¿entonces, sólo los necios permanecen instalados a su sabor dentro de sus opiniones o convicciones?

La respuesta sonaría así: No. Hay hombre —sin duda los de mayor valimiento, tal el caso de Jesús Silva Herzog— cuyas convicciones germinadas cálidamente durante la juventud han sido capaces de ejecutarlas con eficacia en la madurez y mueren con ellas sin alte-

ración fundamental. De tales hombres podría decirse —un poco forzando la significación del adagio— que encarnan aquello a que alude: "Genio y figura hasta la sepultura".

Claro, que la ambivalencia de los refranes precedentes, no nos deja satisfechos, pues de fijo quisiéramos saber si el hombre posee un núcleo espiritual rígido y definitivamente dado —entendiendo por núcleo su más honda vocación, sus más profundas valoraciones—, o si la manera de ser sustantiva del hombre es el cambio, la migración de una vocación o de un haz de valoraciones a otro. Para indagar algo de esto —muy poco por cierto— sería menester detenerse un minuto a fin de hacer unas consideraciones previas.

Si ustedes me preguntaran de buenas a primeras en cuántas categorías pueden dividirse los hombres, yo les respondería de inmediato que en dos fundamentales: la de los hombres que poseen un programa de vida y la de los hombres que carecen de él. Es decir, la de aquellos que son capaces de delinear su propio proyecto de existencia hacia una meta bien clarificada —meta que no es otra que el destino individual que ellos mismos se han fabricado—, y la de aquellos que caminan a la deriva, desarticulados, invertebrados, sin cogollo espiritual por falta de programa vital. De los primeros, cabría decir que *son,* que *existen;* y de los segundos puede afirmarse que *están.* O en otras palabras: que mientras unos hombres realmente *existen* —"la existencia es la conciencia del paso del presente al futuro", ha definido Nicol, siguiendo una pista de Alois Müller—; otros, simplemente *están* en el mundo como están las cosas.

Ahora bien, el tipo de hombre que es capaz de planificar su vida para plenificar de significado su destino, puede hacerlo a través del quehacer científico, o del estético, o del moral, o del político, o del filosófico, etc. Mas para el fenómeno de la apostasía que nos ocupa —volvemos a advertirlo— sólo nos interesa aquel que ha fundido su vida con la realización de su ideario político y filosófico; y ello a tal punto, que sus convicciones acaban por ser su destino impermutable, de tal suerte que, cuando deserta de él, incurre en apostasía.

Con estos elementos previos, ciertamente dispersos y desordenados, podríamos pasar revista al esquema tipológico siguiente, harto susceptible de retoques posteriores.

El apóstata *integral* sería aquel que mediante una crisis súbita, de proporciones cataclísmicas dentro de su área íntima, su vida cam-

bia de cuadrante encontrándose colocado, de pronto, a 180 grados de sus frenéticas afirmaciones precedentes.

Otro tipo de apóstata —el *progresivo*— sería aquel que merced a un proceso lento de acomodo interior va abandonando paulatinamente los ideales que con más calor preconizaba durante su juventud —ideales a los que se adhirió con precipitación mezclada de generosidad—, hasta sufrir una alteración sustancial su sistema de valoraciones y preocupaciones juveniles. Claro que los credos que sustentan los jóvenes deben tomarse con cautela; por lo que a mí toca, conforme voy dejando de serlo, más desconfianza me inspira el joven. Según refiere Jenofonte, Sócrates sostenía que el joven no lo era sino hasta que lo regía la prudencia, es decir, hasta los 30 años, edad en la que ya podían entrar al Senado ateniense. Semejante cronología sugerida por Sócrates nos conduciría a pensar que sólo se incurre propiamente en apostasía cuando conscientemente se ha elegido el destino y ello generalmente ocurre al iniciarse la madurez. ¿No es significativo que dentro del catolicismo, el clérigo, cuando comete apostasía, sólo es responsable después de haber recibido las órdenes mayores, esto es, cuando se supone que es más consciente la elección definitiva de su destino religioso?

Sea ello lo que fuere, lo cierto es que desde el punto de vista moral —de moral privada— la apostasía *progresiva* no sería condenable si ella obedece a una radical sinceridad; en cambio, la moral pública vigente, sí puede condenar lícitamente al desertor, pese a su íntima sinceridad. Los que incurren en esta clase de apostasía para justificar su cambio, emplean con alguna nostalgia, con cierto resabio de amargura, uno de los adagios consignados antes: "Es de sabios cambiar de opinión".

Existe otro tipo humano que no debe ser calificado de apóstata y el cual, a semejanza del anterior, sus más caros ideales juveniles sufren un proceso lento de acomodo; mas no para abdicar de ellos, antes al contrario, para sedimentarlos e ir decantando lo más granado de las convicciones, despojándolas de todo ademán truculento o de todo aspaviento de redentor de pacotilla. Si observamos con cuidado este noble tipo humano, repararemos en que él encarna, puntualmente, aquello a que alude el refrán de *Genio y figura hasta la sepultura,* pues la fidelidad intrínseca a sí mismo permanece inalterable. Tal el caso, por ejemplo, de Querécrates o Fedón, quienes siguieron a Sócrates, no para hacerse más elocuentes en el Agora o en las Asambleas, a la manera de los sofistas, sino para hacerse más virtuosos, y ninguno flanqueó en la edad avanzada.

Otro espécimen más que existe dentro o en torno de esta tosca tipología que estamos formulando, es aquel que, no por un sincero y fidedigno proceso interior de ajustes y reajustes, sino por móviles crematísticos o por mera cobardía, abandona sin más ni más las tesis que propalaba encendidamente, acallando y encanallando su conciencia. La sordidez de este espécimen lo priva de todo interés y dramatismo, pues no es un apóstata, sino un simoníaco, un mercader de principios. Existe entre el simoníaco y Juliano —mal llamado *El Apóstata*— un paralelismo: Juliano nunca fué un cristiano; aceptó por miedo el cristianismo y, cuando alcanzó el rango de Emperador, intentó exhumar la fe pagana.

Paralelamente a esta ausencia de sinceridad, se puede encontrar otro tipo de extraña existencia: el apóstata vergonzante, es decir, el que ostenta una firmeza teatral en unas convicciones, tambaleantes o inexistentes ya;.mas, por un amor propio hipertrofiado declara que es invulnerable a toda apostasía, pues él es el depositario aséptico de sus ideas. Este tipo de apóstata, disfrazado de ortodoxo, se niega a cotejar sus "convicciones" con las de otros; rehuye todo trato humano que pueda diluirlas —o afirmarlas— y se aferra a ellas con un virtual sentimiento religioso, pues teme quedarse huérfano de "convicciones"; teme, en suma, que se le escapen. La razón de semejante temor yace en que dentro de él palpita una tácica sospecha de la invalidez de sus ideas. Este tipo de apóstata suele confundir de manera lamentable el *modus operandi* necesario en toda concreción de ideas, con las ideas mismas que dice sustentar.

Hay también otro modo de ser apóstata que pertenece a un tipo antitético del precedente: el que de puro ser táctico acaba por estrangular los principios, el que de puro exaltar el *modus operandi* acaba por ahogar las convicciones, pues sabe justificar todo paso regresivo y todo abandono circunstancial o fundamental de sus principios con argumentos dialécticos ingeniosamente elaborados con la fraseología propia de su credo.

Podría establecerse una serie de distingos que presentan dos tipos opuestos que solemos encontrar entre quienes sustentan idearios políticos avanzados: el renegado y el converso. Sin embargo, baste señalar esta vez que convendría reservar el término de renegado al que desciende en la escala de su destino —el que niega y reniega de él—, dejando el título de converso al que sabe *convertir* su vida espiritual en algo cargado de sentido.

El escéptico de casta, claro, no tiene posibilidad de incurrir en apostasía, pues ningún principio ha sido capaz de arrebatarlo y de

encenderse por él; el escéptico —que con frecuencia es un esteta— juzga inelegante toda idea sustentada con empecinamiento y prodiga bostezos y gestos de aburrimiento ante toda firmación rotunda. Viene ya de regreso de todo. Mejor aún: no ha emprendido ningún viaje hacia no importa qué principio, pues nunca ha sentido atracción por alguno; diríase que está incapacitado humoralmente para ello.

ESTA tipología un tanto arbitraria e incompleta, podría sin duda integrarse con algunos especímenes fundamentales que a ustedes ya se les habrá ocurrido. Y las interrogantes que han quedado flotando ojalá puedan servirles para hilvanar las conclusiones que yo no he podido ofrecer. Sin embargo, no quisiera terminar sin antes aludir a un tema: los pueblos, como los hombres, se apartan con frecuencia de algo así como su destino individual, es decir, de su trayectoria histórica futura. Cuando tal ocurre, podemos hablar de apostasía nacional, es decir, de negación de la propia personalidad colectiva. Iberoamérica, si quiere ser fiel a su destino, no le queda otro recurso que seguir y perseguir sus metas específicas.

¿Mas cuáles son estas metas específicas?

CUADERNOS AMERICANOS —semáforo generoso— constituye a señalárnoslas, indicándonos a menudo el camino que ahonda en nuestra identidad y del cual no debemos descarriarnos, pese a la creciente presión de los oligarcas norteamericanos.

José E. ITURRIAGA.

Aventura del Pensamiento

IMPLICACIONES DE LA POLEMICA FILOSOFICA DE LA HABANA

NOTAS PARA LA FILOSOFIA EN AMERICA

Por *Roberto AGRAMONTE*

QUIZÁ no exista en la historia del pensamiento filosófico de Hispanoamérica un suceso más original y que revele una mayor confianza en la necesidad de las ideas para el destino de una generación creadora, que ese ciclo integrado por las cinco grandes polémicas sostenidas en La Habana entre mayo de 1838 y octubre de 1840, denominadas por antonomasia entre nosotros *La Polémica Filosófica.* El hecho de que en un suelo esclavo, cuya existencia giraba en torno a meros intereses materiales, bajo un régimen de factoría, se discutiesen durante casi tres años, de modo incesante, en los principales periódicos de la Isla, no sólo las cuestiones cardinales de la filosofía de su tiempo, sino las de todos los tiempos, no puede considerarse sino como algo de singular significación. La primera polémica giró sobre la *Cuestión de Método,* donde se plantea el actualísimo problema de ciencias de la naturaleza versus ciencias del espíritu. La segunda se refiere a *Ideología,* y se produce a raíz del movimiento condillaciano. En la tercera se discute la insuficiencia del espiritualismo puro. La cuarta desarrolla los temas de la *Moral Utilitaria.* La quinta constituye una prolongada controversia o *Polémica acerca del Eclecticismo de Cousin,* que se cierra con una inconclusa *Impugnación a las doctrinas filosóficas de Victor Cousin, en que se refuta su análisis del "Ensayo sobre el Entendimiento Humano" de Locke.* En todas da la voz cantante don José de la Luz Caballero, quien mantuvo trato en Europa con Goethe, con Cuvier, con Manzoni, con Walter Scott, con Alejandro de Humboldt. Los cubanos le llamaban "el maestro de todas las ciencias", y fué considerado ya desde los tiempos coloniales en que el destino le deparó vivir, como uno de los fundadores de la conciencia

cubana. Con motivo de haberse dado a la estampa, poco ha, bajo nuestro cuidado, cinco volúmenes contentivos de este señalado suceso de la filosofía en América, creemos conveniente exponer y desentrañar algunas de las implicaciones de dicha contienda.

Punto de partida: en el predio de Locke

ACERCA de la esencial filiación lockeana de la filosofía de Luz Caballero, no puede abrigarse duda alguna, no obstante los reparos que opone el maestro del Colegio del Salvador a determinadas tesis del filósofo inglés de la experiencia. "Yo sostengo —declara el mentor cubano paladinamente— que el entendimiento del hombre, antes de las impresiones de los sentidos, está como una tabla rasa *in qua nihil est depictum,* sin privar por eso al espíritu de su actividad natural, esto es, de las facultades que se le han dado, pero que aun no ha ejercido". Ideas sin sentidos son prole sin madre, ideas sin entendimiento son prole sin padre. Hay más: valerse de la salvedad leibniziana, que hace resaltar el papel del entendimiento en la advertencia —de tanto riesgo nominal— *nisi intellectus ipse,* es una redundancia, pues tal apostilla de excepción está subentendida en el axioma aristotélico *Nihil est in intellectu. . .* y en el título mismo, tan claro y explícito, de la obra maestra de Locke. En el aforismo de Aristóteles que reza *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu,* es asimismo más riguroso y expresivo emplear la palabra *sentido* en singular, o *el sentir,* a fin de abarcar parejamente los sentidos externos, los sentidos internos, y aun los sentimientos, en la experiencia global de sentir; y planteada la cuestión, como debe serlo, genéticamente, por tratarse del problema del origen de las ideas, es obvio que el hombre no es nada al nacer tocante a dichas *ideas,* en cuanto que tales, pero sí experimenta sensaciones y sentimientos; y, por tanto, necesita sentir para conocer. Podríamos representar gráficamente el criterio antiinnatista de Luz Caballero por medio de una trinidad formada así: sentidos y sentimiento (madre), entendimiento (padre) e ideas (hijo).

Desde los artículos relativos a la *Cuestión de Método,* Luz bate palmas a favor del sensualismo —palabra engañosa y poco afortunada, no así las de filosofía sensata, que es lo mis-

mo— frente a los puros espiritualistas, calificativo este último asimismo engañoso. Caracteriza a los primeros como filósofos que han pensado siempre por sí mismos, sin jurar en las palabras de ningún maestro. Aquí de nuevo —en el producirse contra la autoridad tanto en lo filosófico cuanto en lo político— es Luz un epígono, si bien creador, de la filosofía inglesa de la experiencia, que plantea en forma radical la crisis de aquella potestad. Son los sensualistas, para él, más espirituales que los espiritualistas, por haber ejercitado *de por sí* el pensamiento, "prenda y prez de racionalidad", y "fin para que fuimos creados".

La aventura del eclecticismo de Cousin

El eclecticismo habanero, como reflejo del eclecticismo europeo del siglo XIX, se basaba en un criterio de conciliación de opuestos, en la tesis de que no hay ningún sistema enteramente falso ni enteramente verdadero; y por ello el ecléctico, como la abeja hincada en la flor, no hace más que aprovecharse de la parte buena de cada uno, lo que hace no solamente posible la conciliación sino asimismo la unidad, consistencia y verdad del sistema derivado. La tesis inicial del eclecticismo es que se puede separar, desechar, poner entre paréntesis, lo que en dos filosofías radicalmente opuestas es extremado y exclusivo, y reducirlas luego a lo que tienen de legítimo, buscando una bella y sabia armonía de contrarios, de la misma manera que en política —he aquí la segunda intención del cousinismo— ello es factible tocante a las pretensiones extremadas de partidos antagónicos. Este modo de conducir el método filosófico, tuvo necesariamente que ser rechazado por los espíritus más rigurosos. Luz fué ejemplo de ello, cobijado en tal instancia bajo el manto del gran crítico de la filosofía Hamilton. Su actitud resuelta fué apoyada en el andar del tiempo nada menos que por Dilthey, quien recusó sagazmente la posición cousinista.[1] En efecto, esa proyectada paz general de sistemas, subseguida de una coalescencia de los mismos, no podía ser sino un señalado fracaso. Para Luz la falla radicaba en que el filosofar

---

1 Vid. *Teoría de la Concepción del Mundo,* Ed. Imaz, p. 262. Además, R. AGRAMONTE: *José de la Luz y la Filosofía como Ciencia de la Realidad,* p. 52, La Habana, 1946.

ecléctico amoldó principios opuestos, y para poderlos conciliar les hizo decir lo que en puridad no decían; esto es, la operación ecléctica a la vista, decimos, no tiene la cualidad de una suma, sino la de un producto nuevo y falaz, diverso de suyo de los factores constitutivos. Si una escuela mantiene que las ideas *están allí*, en el entendimiento puro (eidetismo) acoplarlas, fusionarlas, en una química arbitraria, implica destruir *tanquan a radice* el principio determinador y el valor último de cada una de las dos, pues "no pueden vivir simultáneamente —esclarece Luz— dos sistemas cuando cada uno de los dos está reducido a una idea fundamental, a su más simple expresión". Esta fusión era rara alquimia, confusión de los corderos con los lobos (*lupibus agni*). Es análoga a la misma incompatibilidad que existe entre los sistemas copernicano y ptolomaico, que armonizarlos implicaría —destruyendo la ley de consistencia— pretender que el sol se mueve y no se mueve a la vez. Ese río revuelto era ajeno a la verdadera filosofía y al carácter de Luz "consecuente y exigente" —según él mismo declaraba ser—. Digamos, a su carácter esquizoide. Es que la clase de filosofía que se acepta depende de la clase de hombre que se es, dijo Fichte.

El eclecticismo sano

LA estocada a fondo de Luz Caballero al eclecticismo de la especie cousiniana, ¿es válida para todo posible modo de pensar ecléctico? Ciertamente que no, ya que Luz reconoce la posibilidad y la existencia misma de formas auténticas de eclecticismo. Recuérdese nuestro planteamiento de la cuestión en la filosofía de su predecesor José Agustín Caballero. Aquellas podrían condensarse en el luminoso pasaje senequista, que Luz aduce en su apoyo, y que llamaríamos eclecticismo sano. "Yo no me he esclavizado a ningún sistema: no llevo nombre de nadie: mucho me atengo al juicio de los grandes varones, pero algo me reservo para el mío, pues ellos nos legaron tan sólo lo descubierto, no lo que estaba por descubrir". Esta ejemplar declaración de Séneca, está en la base del más clásico eclecticismo. Con razón destaca Gaos[2] el hecho de que desde la más remota antigüedad existe una escuela *eclektiké* de Potamón Ale-

2 JOSÉ GAOS, *Pensamiento en Lengua Española*, pp. 239-240.

jandrino, que elige (*ekleksaménoi*) entre cada una de las sectas. O aquella que Clemente Alejandrino llama filosofía verdadera, esto es, la que ve como bueno y cierto lo que está bien dicho, situándose más allá de los ismos de cada secta, aquella cuyo tema es lo justamente elegido (*elektikó*) según una como ciencia piadosa. Claro que en tiempos del Padre Caballero existencialmente se podía ser ecléctico. En tiempo de Luz no. Ya Lactancio decía —argumento aprovechado por eclécticos ulteriores— que ningún sistema es tan falso que no se le pueda encontrar un ápice de verdad (*nullam sectam fuise tam falsam, nec philosophorum quemquam tam inanem qui non viderit aliquid ex vero*).

Suele ocurrir siempre en las polémicas que los contendientes apelan al veredicto de un juez imparcial. Esto lo hicieron los filósofos habaneros invocando a los dos maestros comunes de la generación: a Caballero y Varela, parejamente egregios. Varela había declarado que todos los discípulos de Caballero habían sido eclécticos; pero la cuestión estribaba en fijar qué clase de eclecticismo éstos habían profesado en realidad, empezando por el propio Varela. José Zacarías González del Valle publica un prolijo y analítico trabajo sobre la *Filosofía en la Habana,* contraído a la *Philosophia Electiva* de Caballero, asignándole a este su maestro estirpe ecléctica. Asimismo acude a la fuente prístina de Varela, también maestro de maestros, al que llama "el venerable y querido apóstol de la razón en nuestra tierra", y cuya obra *Institutiones philosophiæ ecclecticæ ad asum studiosæ juventute*, escrita en su mocedad, contiene una proposición que dice que la mejor de las filosofías es la ecléctica (*optima omnia philosophia est ecclectica*). El argumento de Valle no es, sin embargo, conducente; pues Varela[3] aclara con neta explicitud la sanidad de su propio eclecticismo, el espíritu y sentido de su conciliación, con decir que él sigue opiniones de diversos filósofos, pero no precisamente contrarias, sino conformes entre sí, argumento que se vuelve contra José Zacarías González del Valle. En realidad, la filosofía constituída por el eje Caballero-Varela es ecléctica en el punto de conciliación

---

[3] En este caso acudieron al maestro de todos, al patriota proscrito, siempre alerta a cómo rendían frutos en suelo cubano las semillas que él sembró. Desde Norteamérica, donde escribió sus *Cartas a Elpidio,* visitaba en espíritu a esta tierra y hacía desde la orilla lejana un voto fervoroso por la felicidad de su patria. Varela fué consultado

de fe y ciencia, experiencia y razón, cada una en su esfera. Para Luz hay dos eclecticismos: uno falso, que llama reiterativamente pseudoeclecticismo, y otro verdadero y justo que denominaremos sano. El ecléctico es —según nos parece que él entiende— el que escoge lo bueno y desecha lo malo, dondequiera que se presente. Esto fueron Bacon y Kant, al unir experiencia y razón a mayor o menor dosis, el primero zaherido por Cousin. Y en verdad, precisa esclarecer, frente a Cousin, que Bacon no quiso destruir la razón humana en sí, sino ponerle lastre, aplomo, para que no se extraviase, por exceso de ala, y cayese en lo meramente imaginativo o especulativo. Por eso es Bacon, para Luz, un "ecléctico por sí propio", un sano ecléctico. Luz le exalta porque junta el método racional y el empírico "en un himeneo verdadero y legítimo". En suma, un bienintencionado y consecuente ecléctico no es más que un *escogedor* de lo óptimo.

El término *electiva* —calificativo con que connotó Caballero su obra elencal docente, debióse a la potestad que tuvieron los catedráticos del Colegio Seminario de San Carlos de elegir texto o de redactarlo por sí "conforme a las mejores doctrinas". En este sentido fueron eclécticos Caballero y Varela, y así se autodenominaban, con énfasis peculiar, para oponerse a los que en nuestro suelo juraban en las palabras de *un* maestro —*jurare in verbi magistri*— sobre los infolios de *un* texto único, el aristotélico, tenido por infalible; a tal grado que proclamarse entonces ecléctico era proclamar la ruina del principio de autoridad —de la mala y reprobable autoridad— que tal fué la obra excelsa de estos dos Cartesios criollos.

---

respecto a la polémica que tenía por eje a Víctor Cousin. Su extensa carta tocante al punto en cuestión, podríamos sumariarla del modo siguiente:

1. Cousin tiene errores *particulares* en su sistema.
2. El panteísmo de Cousin se deduce de algunas proposiciones esparcidas en sus obras.
3. El sistema es un espiritualismo. No es cosa nueva.
4. Ha hecho Cousin mucho ruido sin más que repetir lo que los otros han dicho... "Nadas sonoras"...
5. Debe desecharse el innatismo y el intelectualismo (a base de imágenes sensibles) a que se puede reducir el cousinismo.
6. No se podría trasplantar; habría que *acomodar*, como con los grandísimos errores del sistema de Aristóteles.

Estructura fenoménica de la conciencia

El carácter de la conciencia es rigurosamente fenoménico, no fenomenológico. Así podría enunciarse, en términos actuales, la teoría de los objetos de Luz. La conciencia, por sí sola, es inidónea en la empresa de constituir la ciencia, incluso la ciencia que trata de ella misma y sus fenómenos. La llamada por los eidéticos de hoy la soberana conciencia —del mismo modo que la denominaban (nada hay nuevo bajo el sol) los espiritualistas coetáneos de Luz, incluso los idealistas absolutos y trascendentales, y los cousinianos— esa reina de la infalibilidad, comporta un pobre conocimiento. Un poco de *skepsis* empieza a calar el pensamiento cubano. Por ende, la conciencia pura es un mal criterio para levantar, sólo a base de ella, todo el edificio del saber. Con el mero *sensus interioris hominis* no se penetra en el mundo de la naturaleza, ni en la historia y clamores de la doliente humanidad, ni en el problema de la comprensión del prójimo. Esta tesis lucista se le hace a su propio sustentador inconmovible. Aclarémosla más: contra la subjetividad trascendental cartesiana, contra la orientación puramente subjetiva de la filosofía, contra el regreso a la puridad del *ego cogito,* se pronuncia Luz, acorde con su credo fenomenista, nada cándido por cierto. No ve en la raíz de la conciencia —fenomenológica— la perfección del conocimiento, lograble a virtud de un darse efectivo las cosas en sí mismas. Para Luz esa no será la fuente prístina de la evidencia y la apodicticidad. En suma, a través de toda la polémica filosófica Luz ha ripostado la actualidad autónoma y autosuficiente del yo. El fundamento de esta actitud ha de buscarse, entre otros motivos, en la sociología del conocimiento. Las razones de todo destino cubano tienen que ser tamizadas por la experiencia: los grandes teoréticos de nuestra Isla no pueden engullirse verdades apriorísticas, previamente confeccionadas. Tal es su razón vital.

Observación interna y externa

Donde el empirismo de Luz, en cuanto tal, cobra relieve es al borrar la división entre observación exterior e interior, pues aunque realmente haya objetos externos e internos, todos son en verdad exteriores respecto del observante y respecto del

instrumento (los sentidos) con que se observa. Se ve a las claras que su posición, en el terreno psicológico, es objetivista, a tono con la gran corriente imperante en el siglo XIX para la explicación de la realidad, que a partir de la concepción hobbesiana y lockeana del espíritu se ha de abrir paso a través de todo el siglo XIX y del XX en los diversos tipos de psicología, desde el asociacionismo y el funcionalismo hasta la *Geltalt-Psychologie.* (Unica excepción: la filosofía de la vivencia diltheyana). Así asume Luz que tal observación es la de los hechos de la naturaleza exterior como la de los hechos internos. La psicología —disciplina que se hipertrofia en su función de básica de la filosofía (de Hume a Dilthey)— "va a dar forzosamente con la piedra de toque, con la imprescindible experiencia exterior, sin cuyo cimiento en vano trabajan los que la edifican" (*in vanum lavoraverunt, qui ædificant eam*). Esta última declaración la habría firmado un *behaviorist* radical de hoy, hecho en la más rigurosa ciencia. Se ha tocado el umbral del positivismo.

La cuestión de la esencia del alma

LAS ideas psicológicas del maestro del Salvador son expuestas con prolijidad, al hilo de la refutación cumplida que ejecuta de los artículos de Manuel González del Valle intitulados *La psicología según las doctrinas de Cousin.* Para Luz los eclécticos, como metafísicos que son, tienen confianza en penetrar en la naturaleza y esencia del alma, que no puede sernos menos desconocida, pues sólo la conocemos en cuanto *causa.* Aquí el punto de vista de Luz Caballero coincide con el leibniziano respecto a la categoría de substancia, que se refunde con la de causa. Y aquí precisamente se levanta la contradicción de los eclécticos, determinada por una nueva y falsa manía de armonizar: si a la psicología no le incumbe más que estudiar fenómenos, *faites* (digamos, para hablar con los positivistas), no nos es dado penetrar en la naturaleza esencial del alma, que es un arcano. La actitud lucista tocante a la posibilidad de los límites del conocimiento del alma, consiste en un replegarse en el ámbito de lo incognoscible. Sus razones parecen evocar el gran aforismo de Heráclito el Oscuro: "Nunca llegarás a los límites del conocimiento del alma, pues cuando estés camino

de hallarlos, más profundo se te hará el misterio". De modo reiterado usa Luz la expresión admirativa *¡O, altitudo!* que no puede traducirse más que como un no poder penetrar más allá, hallarse náufrago ante la *terra incognita,* ante el misterio, ante lo insondable, ante lo incognoscible, donde la inteligencia humana se quiebra. Esta actitud gnoseológica culminará en los *primeros principios* de Herbert Spencer, respecto al cual Enrique Piñeyro dice que de haber vivido Luz, se habría hecho eco de esta su filosofía que ya estaba estudiando, pues recibía las grandes revistas inglesas, especialmente la *Westminster Review,* que se hacía leer, y que comenzaba en aquellos mismos momentos a descubrir las ideas novadoras evolucionales. Ya adivinaba sus efectos el maestro cubano en el campo científicofilosófico. Este privilegio le correspondería a Enrique José Varona, continuador en línea recta de las doctrinas de Luz,[4] y a otros pensadores cubanos, especialmente de la *Revista de Cuba.*

La teodicea

En lo que atañe a la naturaleza del alma, a su esencia inescrutable, la psicología de Luz se sutura con su teodicea. Con Lotze pudo haber dicho: "Dios de esto sabe mucho más". El filósofo cubano se subsume en su *docta ignorantia,* topa el dato de lo misterioso, que es de suyo esclarecedor, y se plantea implícitamente, más que todo por ese raro y exento de contradicción connubio —que sólo se da en naturalezas ricamente dotadas— entre su empiriopositivismo de sagaz investigador y su innata tendencia mística, la diferencia entre problema y misterio. Actualmente Gabriel Marcel establece la distinción. Problema es lo que está situado *ante mí,* lo que impresiona con la fuerza del *datum,* lo dado a la observación. Problema es proyecto inexorable de solución de sí: atañe a lo que es exterior, a lo dado; y puesto que es imposible concebir el alma y a Dios —piensa el autor de *Etre et Avoir*— en cuanto puro objeto, no puede haber en sí problema de Dios. El misterio, en cambio, es cierta cosa en la cual el ente humano se encuentra embargado, y cuya esencia es, por lo tanto, el no estar toda íntegra ante mí: es una zona de la realidad en que la distinción entre

---

[4] R. Agramonte, *Varona, El Filósofo del Escepticismo Creador,* Ed. Montero, La Habana, 1949.

el *en-mí* y el *ante-mí* borra sus límites. Pero Luz resolverá resueltamente la antinomia de problema y misterio, yendo por la *diritta via* a Dios no por la intuición sino por la *inducción*, por la *natura naturata* dada en la mismidad de la experiencia. ¡Nada menos!

De modo ahondador, Luz trae a colación un texto escriturario, que es la corroboración de su modo de ver la realidad divina, en el cual se dice que Dios entregó el mundo a la discusión de los mortales, de modo que no encuentre el hombre la obra que ha operado Dios desde el principio al fin. Y de aquí concluye que primero podrá el hombre rasgar el velo que cubre los cielos, que penetrar el arcano insondable del alma humana y de Dios. He aquí presentado por Luz en sencilla premisa el milagro de la conciencia y parejamente el *misterium tremendum*, esto es, la arcanidad.

Este punto requiere un comentario. El relativismo de Luz, presente en todos los ángulos de su doctrina, no remata —digámoslo así— en ninguna conclusión de tipo absoluto relativa a Dios, que sería para él una *reductio ad absurdum*. El presenta un punto de vista, y un punto de vista no es —como diría Warner Fite— a manera del piso más alto de un edificio, cuya seguridad tiene que quedar garantizada por una subestructura, sino un horizonte, en el que la visión se hace más oscura y confusa a medida que el misterio de la vida y del universo se infiltran de incognoscible.

Para algunos metafísicos habaneros —que no se distinguían en la vida pública ciertamente como efectivos precursores de nuestra emancipación política y espiritual, sino como armonizadores eclécticos entre colonia y metrópoli— la concepción de Dios no era sino la de un monarca absoluto. Ellos no concebían un pluralismo de Dios, Dios en el alma de cada hombre y de cada pueblo, diverso, y a su propio modo, sino a modo de un monismo absolutista; en suma, Dios como un símbolo del orden, como una expresión de la conveniencia administrativa, la misma que determinaba el régimen de la factoría y de la economía esclavista. Y esa visión absoluta y sistemática de la unidad de la realidad, con su apología de lo absoluto y su ontología propia, era la de los eclectizantes habaneros. Es que, en suma, la concepción de lo absoluto en metafísica era una derivación o trasunto de la organización de la factoría; por eso, para esa filosofía, Luz y los mejores pensadores cubanos no

podían sentir estimación, ni mucho menos podían convertir ese respeto autoritativo en criterio de la verdad divina.

Para Luz, Dios no es una abstracción, sino una *inducción* a que nos fuerza el estudio de la naturaleza toda. Creemos en el autor de ésta; no está en nuestras manos no creer, pero no podemos sentir a Dios sino bajo la relación de *causa;* por eso lo sentimos —lo presentimos— plenamente, pero no lo conocemos plenamente. La mirada se quiebra ante este horizonte de lo ignoto: en esta contemplación se pierde el débil entendimiento de los mortales. A todos nos atormenta el deseo de saber cómo es Dios, y cómo y cuándo se hizo esta máquina admirable que es el Universo; pero no podemos penetrar en tales arcanos. Lejos de poder llegar a las causas primeras, toda nuestra ciencia se limita al conocimiento de las causas segundas, sin penetrar en la esencia de las cosas. En este punto Luz se comporta de modo afín a los positivistas. Análoga tesis sostendrá Andrés Poey en *Le Positivisme.*[5] Si después al hombre, en medio de su miseria, le fuera lícito sondear los inescrutables planes del Creador, si llegase a conocer toda la naturaleza, si perforase el secreto del porqué millones de astros pueblan el espacio visible e invisible, se convertiría, al penetrar en el plan eterno, en el mismo Hacedor, en ser perfecto y omnisciente, y no en perfectible y limitado. Es una necesidad ontológica que el hombre sienta su inferioridad ante la suprema inteligencia. Por eso la filosofía de Luz es cautelosa —quizá dentro de la línea del escepticismo de Hume—; no va ni más ni menos que a donde lo consienten los hechos. Por eso pone énfasis en la fenomenidad, en la entetividad, no en lo ontológico. Nos elevamos a Dios por la contemplación de los fenómenos. Esta es para él grandiosa inducción, resultado a que llegamos corroborado por millares de inducciones, incluso la prueba ontológica de Anselmo-Descartes.

La categoría de Relación (Relativismo) frente a lo Absoluto

Los adversarios de Luz Caballero —especialmente Manuel González del Valle— opusieron un valladar en el escenario filosófico de esta tierra a la penetración de la filosofía relativista.

5 R. Agramonte, "Filosofía Cubana de las Postrimerías", *Revista Cubana de Filosofía,* Habana, abril-junio de 1947.

Hay para este último verdades universales, caracterizadas por la necesidad, que juntan en unas mismas creencias a todos los hombres. Hay leyes inmutables. El eclecticismo cousinista habanero niega *totis ulnis* que a las concepciones de bien y mal, de Dios, de tiempo, de justicia, se llegue por vía de relatividad. Mas, ¿cómo ha de entenderse el acercamiento al relativismo ejecutado por Luz? Cuando el maestro del Salvador sostiene que la idea de Dios es relativa, quiere decir que nos elevamos al conocimiento de Dios por la contemplación de los objetos de la naturaleza, por esta escala; la armonía, significación télica, concierto y destino de estos objetos de la naturaleza, nos está revelando a cada paso la inteligencia y el plan que reina en la obra, y por consiguiente en el Artífice Supremo. De modo que aun cuando Dios sea un ente absoluto, esto es, independiente de los demás seres, la idea de Dios no es para nosotros más que pura relación. Aquí el empirismo es de nuevo reforzado por una concepción inmanentista de la realidad. Subimos a las causas por los escalones de los efectos. Y sólo topamos, en el ámbito inmenso de la naturaleza, con la relación, hasta llegar a la Causa Suprema, a la *causa causarum,* términos de las relaciones. Este relacionismo, este énfasis en la categoría de relación, es una de las notas más salientes de la filosofía de los tiempos llamados modernos. Es la categoría del τὸ πρός τι, frente a la realidad en su ser propio, independiente de otros seres. Esta perfecta urdimbre constituye el orden universal, con sus relaciones de medios y fines, de causas y efectos, de sucesión y coexistencia, que se adelantarán a la teoría de la relatividad en lo filosófico. El absoluto en cuanto idea es imposible, y la idea de tal que parece contenerse en la impresionante sentencia del Exodo, "Yo soy el que soy" (*Ego sum qui sum*), es la más relativa, aun dentro de su necesaria consistencia, de cuantas fabricó la mente.

En uno de los más trabajados estudios filosóficos de Luz que lleva por título *La ontología embozada y desembozada,* visto por él como tan constitutivo de su modo de pensar, que lo repitió íntegramente en la *Impugnación a Cousin,* plantea el Mentor de entrada el dilema de la ontología. Si la ontología —helo aquí— trata del ente común, está reducida a esta proposición: todo ente existe, o todas las cosas se parecen en una cosa: en la existencia. En tal caso, la ontología es ciencia del ser en cuanto ser, lo cual es una verdad tautológica. Pero como

para conocer los seres tengo que entrar en el estudio de cada uno, y tal tarea es objeto de las diversas ciencias, ello implica que por este lado no se pueda constituir la ontología. Si, por otra parte, la ontología versa sobre el ente por excelencia, se convierte en teología natural o ciencia de Dios. Ahora bien, a Dios no lo podemos concebir exento de atributos, como tampoco a todo cuanto existe para el entendimiento; de modo que aquella ciencia ha de recaer sobre los *atributos,* y entonces la ontología no puede ser ciencia del mero ente, y al no serlo, no es a su vez, entonces, en rigor, ciencia ontológica.

Debe advertirse respecto a lo que antecede, que la palabra ciencia está aquí usada en el sentido de Hegel, Schelling o Krause, como ciencia de lo universal, y no en sentido positivista. Y por otra parte, que, a raíz del advenimiento de la filosofía inglesa de la experiencia, el atributo como categoría filosófica cobró particular relieve, en cuanto carácter esencial de una substancia. Ya lo había antevisto Descartes en sus *Príncipes,* I, 56: *Lorsque je pense plus généralement que ces modes ou qualités sont en la substance, sans le considérer autrement que comme le dependence de cette substance, je les nomme attributs.* O como tocante a los atributos de Dios connota Spinoza en la *Ethica: Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.* Son los *modos* de Locke, que no existen por sí, sino que se hallan en una cosa que les sirve de sostén. Tal doctrina ya había sido enseñada en nuestro país por José Agustín Caballero, maestro de la generación precedente.

Luz se ha asido fuertemente a los argumentos con que desde la *Revista de Edimburgo* Hamilton abrió fuego graneado contra lo absoluto y contra el novel eclecticismo francés. Para el sesudo filósofo anglosajón, el alma sólo puede conocer lo limitado y lo condicionalmente limitado. Lo infinito y lo absoluto no pueden constituirse, en términos positivos, en nuestro espíritu. No podemos representarnos en nuestro entendimiento un todo infinito, pues esto sólo sería hacedero a virtud de la infinita síntesis en el pensamiento de todos los finitos, cosa que exigiría de suyo un tiempo infinito. Concebimos dentro de la entidad-número la idea de millares y millones, pero tales inmensos agregados numéricos no son más que la repetición de la unidad. Para Luz los universales no existen sino como expresión de los individuos. Lo mucho son los unos, pero no hay

muchos sin uno. Se advierte claramente el *argumentum* nominalista, caro a Luz, a Varela, a Varona. De aquí que tanto Hamilton cuanto Luz establezcan —separándose de Descartes— el primado de la idea de relación, y entiendan que las ideas más absolutas, como las de substancia, tiempo y espacio, sean creaciones de nuestro entendimiento, inspiradas previamente por las *impresiones.* Luz anunció traducir algunos trabajos de Hamilton, lo cual no llegó a hacer, pero su temática está teñida de la lógica directriz del lógico inglés.

Cousin, el "enfant terrible"

PARA José Zacarías y Manuel González del Valle, y un grupo de escritores del *Noticioso y Lucero* de La Habana, conducidos por este último, Víctor Cousin convirtióse en tabla de salvación de toda duda filosófica en ese tiempo. A ella se agarraron los cousinistas habaneros y desde entonces el profesor francés fué faro esplendente en que quisieron fijara sus ojos la juventud estudiosa en este suelo. La amplitud del fenómeno fué de bastante universalidad (García Luna en Madrid, Gallupi en Italia). "Esas polémicas —reseña Bachiller y Morales— produjeron gran animación en los amantes de la literatura y de las ciencias. . . y crearon en Cuba el deseo de estudiar las fuentes".

Luz Caballero había traducido ya —en las *Memorias de la Sociedad Patriótica*— el prolijo y valioso informe del ministro de educación francés acerca de la nueva reforma de la enseñanza. Pero, en suma, consideró al maestro de la Sorbona más como momentáneo orientador de la educación que como filósofo original. Le veneró como sabio, pero le rechazó como sectario de la filosofía. Haber aceptado el eclecticismo habría sido para el mentor cubano comprometer sus creencias más firmes. Luz distingue tres personalidades diferentes en Cousin: la del promotor de la educación, al que celebra y traduce; la del escritor caracterizado por la pureza, elegancia y esplendor de la forma (el típico escritor francés), ya en sus piezas oratorias, ya en la exposición de Platón, ya en sus *Cursos,* que son un buen historiar de la filosofía, si bien hoy —decimos— han perdido frescura y vigencia; y la del jefe de un partido, a quien llama, sin más, apóstata, al hombre de predicamento que apoyó la restau-

ración. No le importa a Luz que un coro de dos mil personas le formasen en aquel entonces auditorio, y le escuchasen con atención y deleite sus elegantes e inteligibles lecciones; ni que se alzasen infinitas plumas para acorrer al corifeo del eclecticismo universal. Sin duda alguna, Luz peleó en este campo el buen combate. Pero ¿quién era este pequeño hijo de Cuba para medírselas con aquel gigante Goliat? Reconoce por ello que nadie es profeta en su tierra, y que no obstante ser él un pequeño, tiene de su parte "una aliada tan temible como la verdad". ¿Podrá así hacer oír su voz, desde el reducido escenario de nuestra Isla, en esta controversia de ideas que giran tanto sobre el gozne filosófico cuanto sobre el gozne político en el centro del mundo civilizado?

Prácticamente, si bien la polémica —fermentario de ideas que se anticipan a la revolución del 68— se había iniciado antes, desde la primigénica sobre *Cuestión de Método* hasta la empeñada con Domingo del Monte sobre la insuficiencia del espiritualismo, la que gira sobre el gozne de la filosofía ecléctica, filosofía que Luz consideró insana, tiene su punto de partida en el artículo semioriginal de José Zacarías González del Valle, enviado desde París en julio de 1839, titulado *Eclecticismo,* en que su autor, al programar el credo de esta escuela, transvasa al español la *Advertencia* que precede a los sonantes *Fragmentos Filosóficos* de Víctor Cousin. En éstos el filósofo francés definía claramente lo que era esta secta, y traía a colación los argumentos favorables de sus prosélitos y simpatizadores, apoyándose —no con toda razón— en Schelling, quien le sirvió de introductor ante los auditorios alemanes, no obstante las reservas que éste tuvo para con la novel escuela; en la traducción de sus *Fragmentos* hecha por Gallupi, y en los artículos salutatorios de Rosmini en Italia. La polémica tiene gran importancia, y para nosotros, claro está, la participación de Cuba en ella, pues, como dice Deploigne, "todavía no se ha escrito la historia del eclecticismo".

Debemos advertir un hecho singular para nuestra conciencia histórica. Después de la revolución de 1830 —establece Deploigne— el positivismo, conducido por su pontífice máximo Augusto Comte, aspira a ejercer la dirección suprema de los espíritus, pero no triunfó de hecho en Francia la filosofía positiva sino la cousinesca. Cousin, por su simpatía hacia las ideas liberales, fué nombrado ministro después de la revolución de

Julio. Cousin ejerce su imperio sobre los maestros, a quienes domina en absoluto y a capricho, ejercitando un gobierno doctrinal. En 1839 es Cousin, al decir de Pierre Leroux, "el poder educador de Francia". "Ejerce —declara— un imperio oficial, sin límite ni inspección, sobre la enseñanza de la filosofía. Usa y abusa de su autoridad. Propaga a su gusto el eclecticismo por el procedimiento del *compelle intrare*. Su tiranía filosófica es exorbitante". En vano Comte, en sus *Considérations sur le pouvoir spirituel,* reclamaba el establecimiento de un nuevo gobierno moral. En un debate acaecido en 1844 en la Cámara de los Pares, agitado en torno al opúsculo *Défense de l'Université et de la philosophie* (1845) basa Cousin su defensa al respecto en saturar las mentes en estos principios: espiritualidad del alma, libertad del hombre y ley del deber; quiere formar espíritus sólidos; aboga por la laicidad de la filosofía y del Estado, que no ha de estar sujeto a dogmas de ninguna religión, aunque sí inspirarse en las verdades comunes a todas. Su derecho natural apoyaba al amante del espíritu de la revolución, pero era enemigo del revolucionario. En las aulas universitarias se encontraba siempre sano o convaleciente del eclecticismo (Deploigne). Pero, a pesar del espiritualismo, "la mayor parte de los profesores reclutados por Cousin eran incrédulos y sabían —dice Paul Janet— que su jefe no lo era menos que ellos". Veamos el repertorio de juicios adversos al cousinismo de los coevales del filósofo.

Augusto Comte, en epístola a Stuart Mill, de 1º de mayo de 1844 —ya Luz había publicado su *Impugnación a Cousin* en 1840— propugnaba la erradicación del partido metafísico —Cousin, De Broglie, Villemain, Guizot— y deseaba, "contra el cousinismo triunfante, que la verdadera libertad de enseñanza, aunque anárquica, apresurase la eliminación de la escuela metafísica, el más peligroso adversario de la reorganización espiritual". Louis Veuillot —ortodoxo— veía en Cousin "el cortesano más que el universitario, y más que todo al comediante". Juzgaba el eclecticismo como "aligación forzada de doctrinas contrarias que se niegan recíprocamente", como "acuerdo absurdo e imposible". Pierre Leroux lo connotaba como "falto de sinceridad y lleno de hipocresía". Renouvier asentaba que "el eclecticismo no ha logrado ni adjudicarse la consistencia de una doctrina, ni adueñarse del gobierno de las almas"; "no deja el rastro de un pensamiento fuerte y sincero, ni el recuerdo sin

tacha de un servicio prestado a las generaciones que ha educado". M. Faguet afirmaba que Cousin era "mitad religioso, mitad ateo: era un compuesto de ateísmo en formación y de cristianismo en descomposición; con él no se podía fundar nada durable". Deploigne[6] —de quien resumimos los juicios anteriores— lo mira como "el más lastimoso fracaso: para materialistas, positivistas, criticistas, librepensadores, era excesivo; para los creyentes no era bastante". Ni las almas creyentes ni los espíritus científicos le siguieron. Renán consideró a Cousin como un orador que se ha ocupado de filosofía. "La tentativa de construir la teoría de las cosas por medio de un juego de fórmulas sin espíritu —concreta perspicazmente— es una pretensión tan vana como la de aquel tejedor que quisiera confeccionar la tela haciendo girar su rodillo, pero sin poner hilo".

La filosofía sensata

¿CUÁL es la posición exacta de Luz ante el sensualismo? Sigamos sus lineamientos. El sensualismo —que no pudo ser desplazado de su rica mente por la moda cousiniana— no es para él sólo un sistema, sino la historia fiel y ordenada de los hechos tales cuales ellos son. No está constituído sólo por el sistema estrecho de la sensación, ni deja fuera de sus análisis y campo de estudio los procesos de la inteligencia, pues la sensación no es pura sensación, sin más. No es tampoco un sistema que se reduce a —ni que tampoco recala en— el puro materialismo, que es considerado por los adversos de Luz, en flecha de Parto disparada injustamente contra los sensistas, como "ese germen perjudicial que después ha dado su fruto de maldición en manos de sus discípulos, de sus sucesores".

La filosofía sensista —previnimos— explicita la historia fiel y ordenada de los hechos. En efecto, cuando el kantiano dice —y lo curioso es que en Cuba no hubo ningún grupo kantiano, como lo hubo en México en este período— que el tiempo es condición de la experiencia, y el sensualista entiende *per contra* que la experiencia es condición del tiempo, en la solución de la controversia no queda otro remedio para decidir, que ir por el camino de lo prístinamente genético, esto es, a la historia

6 DEPLOIGNE, *Relaciones de la Sociología con la Moral, La España Moderna.*

de cómo suceden realmente los hechos, de cómo empieza el conocimiento, y para ello se toma al hombre desde el primer instante de su ser natural. Aquí ya Luz Caballero ha anclado al método genéticoevolutivo —antisubstancialista— que cobraría vastas proporciones en Spencer, pero que en el positivismo europeo ya ha comenzado a desenvolver.

Manuel González dèl Valle se hace portavoz de la dirección antisensista, y abre su programa con fijar el papel de los sentidos en el conocimiento. "Tienen los sentidos —declara— su papel importante en la historia de los conocimientos humanos; pero no dan, como lo observó Aristóteles, sino lo contingente, lo que está aquí, allí, ahora, luego, allá, después, etc., porque el conocimiento de lo que debe ser siempre y por siempre, le corresponde a la alta jurisdicción de la inteligencia". Adviértase bien, que al traer Del Valle en su pro el intelectualismo aristotélico, no ha podido desprenderse de lo tradicional, como indica con la publicación de sus *Comentarios al Texto del Filósofo.* Ahora bien, para Aristóteles tanto el pensamiento cuanto la experiencia cooperan en el conocimiento. La conciencia cognoscente lee la experiencia. El verdadero camino gnoseológico es una bisectriz, un empiriorracionalismo. Las ideas son formas esenciales de las cosas: no flotan, sino están dentro de ellas, y el intelecto las lee (*intus-legere*) adentrándose en ellas. Así piensa Aristóteles. Pero Manuel González del Valle lo que hace es presentar un dualismo de inteligencia y contingencialidad, entre la jurisdicción de la inteligencia y la ceguedad de los sentidos para ser éstos vía de *la* realidad. Frente a este dualismo, propio del filosofar espiritualista, frente a la dualidad mundo y espíritu —que no era el objeto de Luz postergar la función del espíritu, sino *integrarla*— Luz se coloca en firme actitud antidualista, como se advierte en su antiplatonismo y en su anticartesianismo.

Trencemos los hilos sueltos del sensismo en nuestra Isla en tiempos coloniales. Luz dota el concepto matriz de *sentido* —según previnimos— de un alcance muy lato. Para él, el apotegma aristotélico *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu,* no ha podido ser infirmado ni siquiera por los adelantos ulteriores de la fisiología. Hay que tomar, sin más, el problema empíricamente. La idea de tiempo se forma por haber experimentado, por haber sentido, el sujeto la sucesión de las ideas, que son productos pensantes *sobre* las impresiones, y ade-

más estar éste dotado de memoria, la cual es la sustituta de las impresiones. Luego en la fabricación, por decirlo así, de la idea de tiempo la experiencia sensitiva es una condición previa. La experiencia es *condictio sine qua non* de la idea de tiempo. Las *impresiones,* como hecho psicológico, constituyen un factor de primaria importancia dentro de la gnoseología del filósofo Luz. Y es necesario advertir que este impresionismo gnoseológico llega hasta Varona en forma no sólo psicológica sino también estética, pero como remate de ese propio itinerario.

Frente a la objeción de raigambre cartesiana, ya vista por José Agustín Caballero, de que podemos ser alucinados, engañados en nuestros juicios, en nuestro entendimiento, aun cuando la impresión sea netamente una realidad —y por lo mismo que es una realidad— Luz ha de responder que a esa primera impresión se le denominará sencillamente *apariencia.* De este modo, Luz elude la desconfianza de los sentidos propia del innatismo intelectualista. La doctrina sensata de la impresión se convierte en un primer factor de la filosofía sensuoempírica. Las impresiones son el punto intransferible de partida. Son las impresiones efectos sobre un ente —digamos— impresionable, pero —complementa— a la vez cogitante. Este modo de ver conlleva —aclaremos— la necesidad del impresionismo gnoseológico como punto de partida, pero no como punto de llegada. Y se extiende la tesis al campo de lo ético. Desde la muchedumbre hasta los mismos filósofos, todo sujeto se deja llevar de las apariencias; pero Luz consignará en un aforismo que "el juzgar es tan rápido como el ver; y le sigue tan necesaria e inmediatamente al ver, como éste al abrir los ojos. *Hinc mali labes* (he aquí el remedio del mal): re-juzgar, reflejar; aquí está el *busilis,* el *quid*". He aquí la doctrina del filósofo del Salvador.

La imposible conciliación

La tarea a que los eclécticos se dieron con más vano ahinco fué la de la conciliación de contrarios. Reiteremos su actitud. No hay sistema enteramente falso, ni enteramente verdadero, se ha puntualizado antes. Como la abeja la flor, el ecléctico aprovecha de cada una el mejor néctar. Esta actitud se traduce —insiste— en la edificación de un sistema no sólo posible sino verdadero. La tesis del eclecticismo es ésta:

tomadas aisladamente dos filosofías dadas, sus respectivos principios pueden ser falsos en su radicalidad, pero aunque diferentes no son inconciliables; y por ello tratan de hacer como ante las pretensiones radicales de los partidos antagónicos; esto es, separar lo extremado y exclusivo, y reducir las pretensiones a lo que tienen de legítimo, buscando —al decir de González del Valle— "la bella y sabia armonía de los contrarios, que es la verdadera unidad". Luz rechaza la posibilidad de semejante conciliación. Así, el materialista niega hasta la existencia misma del alma, y atribuye el percibir, el juzgar, el actuar a la materia o a procesos de la materia; no cabe, pues, conciliación con el espiritualista, porque ninguno ha cedido nada a favor del principio opuesto.

Eclecticismo y política

QUE el eclecticismo, a pesar de ser una doctrina de pura filosofía, trató de ponerse en plano de paridad con el inveterado y corriente eclecticismo político, y que tuvo un sesgo político —como se hizo obvio al aparecer la doctrina tal como la formuló su adalid en la Sorbona, en el Ministerio y la *Pairía*—, no es nada que extrañe al versado en las conexiones ideo-societales estudiadas por la sociología del conocimiento. Y ello se hace traslucir desde el primer artículo de José Zacarías González del Valle, puesto que —en intuición de Luz— la palabra eclecticismo se hace agradable, elude en la mente del hombre la lucha, la radicalidad, que trae por sí dolor y antagonismo, y "toca las teclas del corazón humano". Ello prueba que había tras la novedosa doctrina, tras el manto de armiño de su naturaleza puramente abstracta, una segunda intención, "una nueva máquina para trabajar a la gente del siglo XIX". Luz, al velar por la incontaminación de la ciencia, por la majestad de las leyes de la naturaleza, las cuales no pueden ser objeto de consorcios ni de transacciones, sino de obediencia, denuncia tan pretensora cuan desconcertante doctrina. Cousin —en su afán de poderío político, en su mira de afianzar el restauracionismo— quiso afirmarse en el suelo político en que pisaba, por medio de un cambio de rumbo ecléctico en las ideas. Adrede no se arriesgó a influir en la Francia del momento con los resortes ya gastados de antaño, y por ello declaró y subrayó que la auto-

ridad no era la fuente de donde dimanaba el poder político ni las ideas, sino el rigor de la demostración. De toda suerte había la segunda intención en la empresa. Luz, viendo que la clave de la política retrógrada estaba oculta en los escritos eclécticos, esclarece que la ciencia difiere de la política, pues las declaraciones de la primera son inflexibles e independientes de la simpatía o arbitrio del hombre, y por ello han regido siempre; en cambio, las direcciones de la segunda, —de esa especie de política ecléctica, desde luego— son zigzagueantes, contradictorias y sin meta determinada.

Luz y "Tulio"

EN las cartas escritas a Anselmo Suárez y Romero por José Zacarías González del Valle —quien firmó en su controversia con Luz con el pseudónimo de *Tulio*— éste pormenoriza los hechos externos sincrónicos a esta primera escena de la polémica sobre el eclecticismo. Esta se produjo al par que Luz desenvolvía su magistral *Elenco de San Francisco* en el convento de este nombre, sobre septiembre de 1838, durante el curso filosófico que allí dispensó. Sus antiguos y liberales preceptores, los franciscanos, le cedieron una de sus mejores aulas en este convento, el mejor de la Isla, no sólo por su mayor capacidad, sino por la solidez y gusto de su construcción, con su hermosa fachada perteneciente al primer período barroco, y sus vistosas galerías matizadas de verde y oro. Abrió Luz su plática inicial, que duró hora y media. En ella examinó diversas escuelas filosóficas y se produjo radicalmente contra lo que llamaba en su discurso *De corruptiones philosophiæ*, que no era otra cosa sino el espiritualismo —recrudescencia de la escolástica— embozado en forma de eclecticismo, o lo que por antonomasia se daba en llamar "la teoría moderna". José Zacarías se propone vindicar el cousinismo, puesto de moda en Francia, donde se instalara y viese propagar ante su propia pupila.

Entre Luz y José Zacarías se mantuvo siempre una relación amical, condicionada por el reconocimiento explícito del Mentor al talento de su joven amigo, quien era sin duda un espíritu fino y una promesa para la patria, pero a la vez por lo que le preocupaba lo que estimó un descarrío filosófico. Luz

animó siempre a este malogrado estudioso fallecido a edad temprana. Claro que en Luz, como en Sócrates respecto a sus discípulos, siempre había la superioridad. No era su magisterio un pedestal de presunción filistea. No se instilaba en él la envidia rencorosa, sino la noble emulación. Pero asimismo poseía el primero la reserva del superior, y usaba la noble ironía contra lo desmedido, elevando lo intuído a formas duraderas. Ante su poderoso talento el propio José Zacarías confesaba considerarse "débil y mezquino". Tenía veinte años menos que el Maestro. Cuando el Maestro ha terminado su disertación y desciende de la cátedra, *Tulio* se le acerca. Al punto, y fuera de oportunidad, por lo cansado que aquél estaba después de tal concentración mental, éste le indica que ha sido un tanto injusto con el filósofo de la Sorbona. Los reparos de *Tulio* en defensa de Cousin son éstos: Cousin censuraba en Bacon su sensualismo, ya que éste decía que cuando la inteligencia humana actúa sobre la materia —consecuente con su modo de ver empírico— hace cosa de provecho, al paso que cuando se repliega sobre sí misma y sus misterios, "teje como la araña muy sutiles telas, pero muy inútiles y frívolas" (*sicut aranea texens telam*). Con toda explicitud impugnaba *Tulio* además la crítica de Verulamio al escolasticismo, fundamento de suyo de la reforma de la inteligencia en los tiempos modernos. Ante esta observación, Luz le respondió así: "Pues bien, Valle, quite usted eso de la araña, y vea usted si lo demás de Bacon no es excelente". (Claro es que esta no era sino una deliciosa ironía de Luz, un no hablar en serio de cariz socrático, que llevaba al interlocutor al desconcierto, pues la validez de la filosofía baconiana había sido ya la piedra sillar de la polémica sobre el método y de las polémicas pedagógicas). En la objeción de *Tulio* se advierte de nuevo un cierto regreso al Estagirita y a las escuelas (¿era ello posible en un discípulo de José Agustín Caballero?). *Tulio* le replica a Luz que Bacon quiso hacer en filosofía una reforma *ab imis fundamentis,* y eso era despreciar la historia de los sistemas.

A raíz de estos reparos, Luz se prestaba bondadosamente a ofrecer a su argumentante cortas explicaciones póstumas, que solían ir acompañadas de una invitación a proseguir el conversatorio en su propia casa. Ese fué el ejemplo vivificador de maestro que dió Luz al dirigirse a José Zacarías en estos términos: "Venga usted a mi seno doméstico, que aquí hallará

un amigo verdadero, y un amigo de la verdad, con quien podrá usted conferenciar muy a su sabor, porque la conferencia llana e ingenua es provechosa para todos: en este roce es donde más saltan las preciosas chispas de la verdad". *Tulio* terminará llamándole "sabio bondadoso". Luz le dirá en broma que lo quiere convertir. Así prosiguió el diálogo, y quedaron de acuerdo "reconociendo él —escribe José Zacarías— los extravíos de Bacon y sus eminentes servicios por las luminosas observaciones que me hizo el señor Luz con aquella profundidad y tino de convencimiento que lo distinguen".

Estruendo de la filosofía

PAREJAMENTE al curso público ofrecido por Luz, Manuel González del Valle abría por esa fecha, con un discurso inaugural, sus clases de filosofía en el Real Colegio Cubano. Con este suceso ambos antagonistas se colocaban frente a frente. El 4 de septiembre del 39 se discute de nuevo en el Convento de San Francisco la nueva doctrina cousiniana. El joven y alerta José Zacarías discute con el maestro Luz en torno a la misma. El debate se prolonga. "Se tocaron los puntos principales, explanándose por ambas partes, de suerte que los inteligentes pudieron juzgar" —dice *Tulio*—. En ese tiempo las ideas se discutían con vehemencia. Los actos eran presididos por el rector, que era en ese momento el Prior franciscano Fray Pedro Infante. El tribunal tiene ante sí seis alumnos. El rector pone fin a las argumentaciones con un seco campanillazo. "Omito referirte —le escribe José Zacarías a Suárez Romero— los esfuerzos colosales de Luz, la sabiduría y erudición que desplegó, cuanto te son bien conocidas". Pero hay una frase en esta importante epístola, que nos indica el clima de alta tensión que ambientaba en ese tiempo las faenas intelectuales. "Hay ahora aquí —se lee— tal movimiento por la filosofía, *que pone espanto*". En el 40 hará constar Luz: "estamos escribiendo entre el estruendo de las armas", "no hay paz octaviana". Sin duda la ebullición y efervescencia de las ideas precede siempre a toda revolución política. Tal estado será uno de los preludios del 68.

Los jueves, de siete a nueve y media, y los domingos de once a dos de la tarde, el joven filosófo *Tulio* asistía —eran

horas provechosas— a la casa acogedora de aquel Sócrates cubano, en la cual se dialogaba. Uno de los temas que más detenidamente se examinaron, fué el relativo al mencionado artículo de *Tulio* titulado *Eclecticismo,* aparecido en el *Noticioso* (otras traducciones eran de su hermano Manuel). La réplica periodística de Luz al mismo fué en verdad extensa. José Zacarías se encarga de relatar lo que aquel intercambio de conceptos tuvo de fecundo para su espíritu, lo que significó para él aquel contacto con la poderosa mente del mentor cubano. Oigámoslo:

"El me convocó entonces a su hogar doméstico, y en prueba de mi profundo respeto a sus luces y a su bellísimo carácter de sabio y de hombre, no dudé ir, aunque dificultando que conviniésemos jamás. Esto es lo que ha sucedido, pues el resultado de la actual discusión se reduce a que yo he reconocido alguna que otra exageración de fervor en los corifeos de mi doctrina, pero nunca errores sustanciales en su esencia, ni mala fe o segunda intención en los que la profesan, según Pepe de la Luz cree firmísimamente".

"Semejante polémica, llevada a los términos que el candor y la delicadeza inimitables que aquel ilustre habanero consienten, me ha proporcionado el gusto de conocer a fondo todo lo que es, y lo que abraza su enciclopédica sabiduría. No te puedes figurar, Suárez, las graves reflexiones que trasluce aquella mirada intensa, aquellos ojos que parecen tener vista para adentro, ni la especie de veneración que se concibe por un hombre para quien la vida no es sino el sacrificio de las riquezas y de los honores de cualquier género a la sed devoradora de verdad!".

"Nunca mis convicciones filosóficas han tenido más ocasión de hacerme sentir su firmeza, porque cien veces conociéndome pequeño y nulo delante de aquel hombre, he batallado por convencerme de lo contrario a mis principios: mi voluntad ha luchado con mi entendimiento, y jamás lo ha podido subyugar".

La lectura de la precedente epístola es émula de pasajes de diálogos socráticos, en donde sólo se trata de conocer originariamente, donde maestro y discípulo son relaciones variables, posibilidades y no una mera relación de subordinación. ¿Cómo no iba Luz a querer orientar aquella mente juvenil y ya tan madura, revelada a través de sus lecciones impresas de

filosofía, en su juicio crítico sobre la novela social *Cecilia Valdés*, en sus lecturas de Víctor Hugo? Pero ello llevaría a reseñar la biografía de este filósofo, frustrado por el destino, a quien se puede aplicar el verso de Menandro: "El amado de los dioses muere joven".

Con su punto de vista propio, Tulio rompe lanzas en favor del eclecticismo, que trae desde Francia como moda de la época, y trata de encentrar la nueva doctrina en nuestro ámbito filosófico. He aquí su planteo. No constituye ésta un alegato —protesta— en favor del espiritualismo. No será Cousin tan metafísico como querrían los alemanes que fuese, ni será tan positivista como desearían los angloamericanos. Celebra a los eclécticos franceses: Damiron, Franck, Jouffroy, Carrière. Como no somos únicamente materia ni únicamente espíritu, la conciliación cousinista no resulta un caos de opiniones contrarias. Descomponer y aprovechar lo que de bueno tienen los axiomas de cada sistema, no es amalgamar. El ecléctico destruye el sistema de exageraciones que le dan primacía ya a la inteligencia, ya a la sensación, pero sin hermanarlos en un híbrido sincretismo. Sin ver un cuerpo no se sabría lo que es espacio, pero su condición de ser cosa que está allí no constituye el espacio. Contra el intelectualista puro, aduce el ecléctico que por fecunda que sea la mente humana en su virtualidad, no puede entrar en ejercicio mientras no se cumplan ciertas condiciones sensibles. Manuel González del Valle llamará a la escuela ecléctica "vencedora de la escuela sensual" y "filosofía del buen sentido y de la imparcialidad".

Luz Caballero *per contra* tuvo para la escuela de Cousin las frases más firmemente peyorativas. Calificóla de "filosofía somera y estéril, fementida y corruptora, pues o no abraza la historia completa del hombre, o pretende desgraciadamente alzarse contra ella, y por consiguiente viciar la obra santa de Dios, tornando raquíticos y acuitados los entendimientos que nacieron para ser robustos y lozanos, y volviendo hipócritas y simuladores a corazones que habrían sido honra y prez de la humanidad por su leal franqueza e hidalguía". El radicalismo interior de Luz le hace ver lo desmedido de esa secta, y lo pernicioso e inaplicable de ella en el siglo en que vive. Por ello le pone dique en nuestro suelo.

Escolasticismo, metafísica, ecléctica, panteísmo

La escuela ecléctica rememora un tanto el escolasticismo, que se batió en retirada en toda la primera mitad del siglo XIX cubano. Al desechar Luz a las *escuelas,* rechaza *a fortiori* a la novel escuela. Si José Agustín Caballero enderezó sus más finas críticas contra la nomenclatura ergotista, Luz vuelve por los mismos fueros asegurando que reducen la majestad de la ciencia a mil fruslerías, perogrulladas e inutilidades que están mandadas a recoger, las cuales son el escolasticismo redivivo: su efecto inmediato es ahuyentar a los estudiadores sensatos a las puertas mismas de la filosofía.

Al producirse una polémica en que interviene Juan Francisco Funes, acerca del texto de Altieri, por el cual se enseñaba en el Convento de San Francisco, donde estudió Luz, y en que era mejor servida la filosofía que en otras instituciones docentes, representando ya de suyo la emancipación de la ciencia por obra de los franciscanos, el maestro de Carraguao interviene. No le cabe duda que la esfera del metafísico y la del teólogo están deslindadas. Funes y Luz están identificados en ideas filosóficas. Pasó el tiempo en que la teología lo invadía todo. Desapareció la metafísica escolástica. En La Habana ya desde antaño —reiterará Luz— no se enseña por los cuadros escolásticos, que se han consumido por inanición, y las aulas donde aún pretenda perdurar esa enseñanza, se quedan vacías. El aprecio del valor del tiempo —ya asoma *la prisa*— caracteriza el progreso de las sociedades modernas. Y su pérdida, unida al afán de lo inútil, es propio de esa enseñanza. Otra vez invoca Luz, en medio de su combate de cada día, a los grandes sacerdotes de la criolledad, a Caballero y a Varela. "¡Loor eterno una y mil veces —escribe— al Hércules que con su robusta maza dejó postrados en el polvo y convertidos en polvo la hidra e ídolo de las escuelas! (léase aristotelismo escolástico). ¡Loor una y mil veces al Cartesio cubano, que derrocó lo malo que había, y levantó lo bueno que hay en el edificio de la ciencia en nuestro suelo!". El Hércules antiescolástico, el Cartesio cubano es —así, de ambas maneras, lo llama repetidamente —Varela. Pero tampoco por el *Altieri* se enseña ya en la época coetánea a Luz. Por esta obra pensaba leer el futuro Padre Lector en Trinidad, significando ello —a pesar de que no era Altieri un escolástico— un retroceso respecto a

las enseñanzas de Varela, el Cartesio cubano, que ya había alumbrado con sus *Lecciones de Filosofía* (1818). Frente a toda filtración de ergotismo se produce Luz, quien quiere fervorizar a la juventud en el programa de las ciencias positivas, entre ellas las matemáticas, la física, la química, la fisiología, la ciencia natural, sin olvidar la filosofía central.

Por eso rechaza el programa de Cousin, con toda su metafísica "farsante" y "pseudoecléctica". "En achaque de metafísica se encuentran los eclécticos como el pez en la arena" —advierte. "La filosofía de *Filolezes* —allecciona y aclara— consiste en predicar a los alumnos que la filosofía de los puramente metafísicos no es ni merece el nombre de tal; y poco ha de poder él, o ha de ponerle la losa sepulcral en su patria". Así hablaba Luz en abril de 1840. Tiene cuarenta años este *Amante de la verdad.*

Ajeno Luz tanto del escolasticismo cuanto del panteísmo, asegura que Cousin y sus *a lateres* caen en él. Ello se comprueba en el hecho de cómo al considerar a Dios como inmenso, entienden esta expresión muy materialmente y muy literalmente, al pensar que el Creador se halla ocupando todo el espacio, sin dejar ni uno pequeño al justo. Luz alude a la idea cousiniana de la *repletivité,* concebida como una de las tres clases de ubicuidad con que los entes están ocupando el espacio. La contradicción estriba en no poder concebir ni aún a los espíritus sin ocupar espacio, pues —los extremos se tocan— el espiritualista con tal idea se hace rayano del materialismo.

Anonimia

PUDO Luz Caballero haber logrado renombre de sabio en los centros de altos estudios científicos de la Europa civilizada. Ya lo dijo Martí. Pudo haber sido maestro de fama reconocido en universidades inglesas, francesas, alemanas o norteamericanas; pero arraigado a esta tierra irredenta, se abstuvo de aspirar a una reputación europea. Aun en el ámbito de su tierra, no ponía casi nunca su nombre al pie de sus escritos, en injustificable modestia respecto a su persona, sin preciarse —consigna— de ser *filósofo recibido,* tanto en sus escritos serios cuanto en los que iban con ribetes de humorismo; así en los de mera exposición o de traducción como en los de

empeñada polémica, consecuente siempre con su antigua máxima de "hacer luchar las cosas, no los nombres", teniendo por centro de referencia no personas sino doctrinas.

Los periódicos de La Habana desempeñaron en esta época una función harto eficaz respecto de la propagación de las ideas, no sólo de las ideas generales, sino de las filosóficas. Brindaron pareja utilidad pública que la desempeñada por los centros de docencia superior o por la *Sociedad Económica de Amigos del País.* Pero entre todas las publicaciones periódicas, como el *Noticioso y Lucero, La Cartera Cubana, La Siempreviva, El Faro Industrial* y otras, ninguna cobró respecto a estas controversias la principalidad del *Diario de La Habana* donde los escritos de Luz durante —nada menos que— cerca de tres años ocuparon varias columnas, registros de sus arduas y divulgadoras faenas. No habría sido conveniente que sus doctrinas se hubiesen replegado en las páginas de una revista especializada, porque no habrían percutido de este modo en el vaso de la conciencia criolla, incitando al auditorio alerta a pensar sobre los temas y problemas radicales de la existencia, el mundo y el hombre. Tampoco estábamos en la adelantada Europa, donde al decir del propio Luz, "a virtud de la excesiva división del trabajo, tienen cada cosa para su cosa".

Hay más: D. José de la Luz tiene clara conciencia de lo trascendente de su magisterio. Los enemigos acérrimos de su apostolado —así un Pardo Pimentel— tratarán de cegar en su propia fuente su obra de ilustración, con la especie de que ese importante rotativo "desfallece y muere en manos de la filosofía". Justamente por esa colaboración egregia, es por lo que no puede quedar silenciado en lo filosófico, como tampoco el *Papel Periódico de La Habana,* debido a los escritos del Padre Caballero y sus colegas. Porque no estuvo constituído el material de estos escritos periódicos del sabio cubano por una serie de cuestiones abstrusas y abstractas. Su estilo no es en ellos técnico ni esotérico, sino todo él está —dice— "arreglado al meridiano del lugar". En el *Diario de La Habana* se publicaban diariamente trabajos sobre agricultura, industria popular, comercio y otros ramos. Se redactaban al alcance de todas las capas sociales. Los escritos filosóficos de Luz eran en aquél un suceso.

La filosofía y la juventud criolla

El adalid cubano sabe que su mensaje, difundido cada día y cada hora, equivale a sembrar semillas en el surco patrio. Su aspiración es elevar la juventud, de quien desea arrancar pensamientos rectos. Sólida y profunda, y no ligera ni alucinada, son las virtudes que desea el Mentor para la falange estudiosa. Luz no publica esos artículos de la polémica filosófica "sino por derramar copiosamente en la juventud de la patria, para obvio de esas malhadadas doctrinas, *germen de vida,* que en sus venas cunda, y a cien generaciones se difunda". Repristina aquí los versos al *Dos de Mayo* de Juan Nicasio Gallego.

Que la posición de Luz en la polémica filosófica está determinada, además de la brega intelectual, de ideas, por una tácita convicción política, es cosa obvia. Y su política va contra los que considera adversarios de la buena causa. En sus artículos se habla tácitamente de alta política, inspirando a la juventud desconfianza en los que utilizan la ciencia como medio. La ciencia no se supedita a nada, excepto a la naturaleza en general y a sus leyes. Pero de modo claro Luz, baluarte de la criolledad —del grupo de los cubanos en ese tiempo más *reales y útiles,* para hablar con Martí— le dice a Manuel González del Valle, que representa un tanto los intereses oficiales en el orden docente, estas palabras: "Sea Ud. muy en buena hora viajero y nada más en la nave del Estado: *yo amo demasiado a mi suelo, y estoy harto apegado a su gleba para poder decir otro tanto, y a este título soy, cuanto alcanzan mis fuerzas, miembro activo de la colmena de la patria*". Estas no son meras palabras, son acciones, son definiciones públicas, en aquel tiempo de censura en que había que hablar en voz baja.

Y el nombre de su Cuba bienamada estará tanto en los labios cuanto en el corazón de aquel que en su mocedad firmó su primera obra, la traducción del *Viaje por Egipto y Siria* de Volney, que vió la luz en la culta Europa, con el pseudónimo de *Un Habanero.* Su patriotismo de criollo arraigado, incardinado a su tierra, se patentiza continuamente. Llama a Cuba "la reina de las Antillas", "el país de las almas compasivas y generosas", "mi querida patria". *Filolezes,* a más de *Amante de la verdad,* es "su amantísimo hijo". Por serlo se consagra a esta patria "para quien él vive y respira".

La luz, el eclecticismo y la juventud

De la misma manera que José Agustín Caballero, por su tacto y juicio de varón prudente y recto encarnaba el modo de pensar de la mejor gente de su tiempo, así José de la Luz, es en esta mitad del siglo XIX cubano, la mentalidad robusta y crítica, que sabrá cernir las ideas de su época y su país, separando la paja del salvado, las violetas de las ortigas. El Mentor sabía que la juventud iba a sufrir un gran desengaño, a experimentar una falta de fe, si recalaba al engañoso puerto de ese eclecticismo blando y sin articulación moral. Prevé que habría quedado sin apoyo ni freno frente a lo que habría de advenir. No tuvo por ello mano suave tocante a esas doctrinas, al ver que echarían raíces entre los estudiosos. Puso por ello en conmoción lo más íntimo de las convicciones filosóficas de la juventud. Es que para Luz la filosofía no era un lirismo, un estar en la estratósfera, sin mayores consecuencias. Era misión patriótica, a más de llamada responsable del destino.

INDICACIONES SOBRE LA MARCHA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN LA ARGENTINA *

Por *Francisco ROMERO*

II. *AGOTAMIENTO DEL POSITIVISMO Y CORRIENTES REEMPLAZANTES*

La introducción del Positivismo doctrinario, como ya se ha dicho, fué tardía en nuestro país, como, por lo general, en el resto de Hispanoamérica. Sólo muy a la distancia se seguía por entonces el movimiento filosófico europeo. La Crítica del Positivismo, los intentos de reemplazarlo, habían de ser tardíos también, como es natural. Muy escasa por entonces la densidad del interés filosófico en los medios cultos extraacadémicos —más inclinados a lo literario y, en todo caso, con un vago interés por lo sociológico— la reacción antipositivista debía ocurrir sobre todo en ambientes universitarios, aunque no faltara uno que otro esfuerzo de renovación filosófica fuera de tales ambientes.

En primer lugar ha de consignarse que no estaríamos muy lejos de la verdad si considerásemos a Ingenieros como uno de los primeros críticos del Positivismo. Ello resulta claro de lo que dije sobre él al reseñar nuestro Positivismo, y puede ser comprobado sin dificultad por cualquier lector de las *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía.* El Positivismo se caracteriza, taxativamente, por la exclusión de la metafísica. Ingenieros sienta su desacuerdo con esta posición, y no sólo afirma la legitimidad de la metafísica, sino su necesidad. "La infinita posibilidad de problemas que exceden la experiencia —escribe— implica la perennidad de explicaciones hipotéticas inexperienciales que constituyan una metafísica, incesantemente

* Ver la primera parte de este trabajo en *Cuadernos Americanos,* núm. 6, 1949.

variable y perfectible". Nótese aquí que dos de las notas principales que él asigna a la metafísica, su índole hipotética y su perfectibilidad, no repugnarían a más de un metafísico de cuenta de nuestros días, porque los que actualmente trabajan en una interpretación metafísica de la realidad están muy distantes del ingenuo dogmatismo de los grandes racionalistas del siglo XVII de la orgullosa confianza en sí mismos de los creadores de sistemas del Idealismo del siglo XIX. "Donde no llegan las hipótesis experienciales de las ciencias —agrega Ingenieros— empezarán las hipótesis que la metafísica prolonga en lo inexperiencial... La legitimidad de las hipótesis inexperienciales llegará a determinarse mediante normas que constituirán la metodología de la metafísica, como una verdadera lógica del saber hipotético inexperiencial". Recuerdo estos pasajes, y en general todo lo aducido antes sobre la postura filosófica de Ingenieros, para dejar constancia de que se configura en él una clara actitud crítica frente al Positivismo, al Positivismo estricto y, podría precisarse, técnicamente definido, lo que no impide que su puesto se halle dentro de la etapa y de las corrientes que en sentido amplio y un tanto impropio se denominan positivistas.

En el plano académico, debe registrarse en primer término, como una tentativa para superar y reemplazar el Positivismo, las enseñanzas de Rodolfo Rivarola en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, desde su cátedra de ética y metafísica, cátedra que luego pasó a ser de gnoseología y metafísica y fué una de las que desempeñó Korn, y que más adelante —de 1931 a 1946— me fué dado ocupar a mí, honrándome con suceder en ella a tales ilustres antecesores. Rivarola no se consagró con exclusividad a los estudios filosóficos; como casi todos los hombres de vocación intelectual de su época, debió repartirse en diversas actividades. Al fundarse la Facultad, el año 1896, ocupó la cátedra, única por entonces destinada a la enseñanza de la filosofía, que en sus primeros tiempos fué más bien una cátedra de psicología. Atraído al comienzo por Spencer, como muchos hombres de su generación, inició luego la sustitución del Positivismo por el camino de la ética kantiana. Aparte de lo que esto signifique en cuanto cambio considerable de orientación filosófica, conviene destacar lo que importa desde otro punto de vista, el de la introducción de Kant, porque la posterior fortuna de Kant entre nosotros ha sido verdaderamente

extraordinaria. Nuestro país puede aspirar al honor de ser uno de aquellos en que más frecuentado ha sido el autor de la *Crítica de la razón pura,* si bien, por explicables razones, no sea lícito hablar de una profundización crítica de sus doctrinas. Este punto de la asombrosa difusión de Kant en la Argentina constituye un tema de historia de las ideas que debe ser investigado.

El kantismo de Rivarola no fué sino un apacible preludio de la batalla que la Facultad de Filosofía y Letras había de dar al Positivismo. Alejandro Korn se incorpora a la Facultad, como suplente, en 1906; en 1909 es titular de historia de la filosofía, y en 1923 ocupa la cátedra que con el rubro de ética y metafísica había venido dictando Rivarola, cambiada ahora, como se dijo, en cátedra de gnoseología y metafísica, lo que permitía el examen de los problemas del conocimiento, que habían sido descuidados hasta entonces. La cátedra de lógica estuvo a cargo del Dr. José Nicolás Matienzo, con algún interinato del Dr. Leopoldo Maupas, y se dictaba según la pauta de J. Stuart Mill. Ni Matienzo ni Maupas eran especialistas; el primero, abogado y político, se distinguió como constitucionalista, y el segundo se dedicó preferentemente a la sociología. El mismo año en que Korn se inicia en su segunda cátedra, la de gnoseología y metafísica, pasa a la de lógica Alfredo Franceschi, que le da un carácter más amplio, con tendencia marcadamente histórica. Se crea la cátedra de introducción a la filosofía, que, a partir de 1922, dicta Coriolano Alberini. El germen antipositivista, acarreado por Korn, fructifica plenamente hacia 1923, con la renovación del elenco docente. La filosofía está ahora representada en la Facultad por Korn, Alberdini y Franceschi, adversarios los tres del Positivismo. Esto significaba indudablemente un predominio casi absoluto de las nuevas corrientes filosóficas; casi absoluto, pero no absoluto, porque en su cátedra de biología, el Dr. Christofredo Jakob, notable neurólogo, incluía en su enseñanza una parte de filosofía natural de tinte resueltamente cientificista. Korn, que de historia general de la filosofía había pasado a dictar filosofía contemporánea, consagró varios cursos al examen particularizado del Positivismo. A su primera cátedra de introducción a la filosofía, Alberini agregó a poco la de psicología, donde introdujo a Bergson, trató la psicología de los valores y combatió desde diversos ángulos el psicolegismo positivista.

La lucha contra el Positivismo la realizan ante todo Alberini y Korn, y con menor intensidad, aunque acaso con no menor continuidad, Alfredo Franceschi. La crítica de Alberini es acre, aguda, casi siempre certera; eficaz en la negación, no lo es tanto en proponer lo que sea capaz de reemplazar a lo combatido. Expositor brillante, maneja una ironía que recorre todos los tonos, sobre el plano de un creciente escepticismo; particularmente al tocar el aspecto histórico, omnipresente en filosofía, la disparidad y el contraste de las posiciones filosóficas le ocupan más que el empeño en discernir los infinitos hilos que otorgan solidez y continuidad al trabajo filosófico de las generaciones.

La polémica de Korn contra el Positivismo se singulariza por una constante preocupación en hacer justicia al adversario. Una de las más valiosas secciones de su legado como escritor, como sabemos, es la que comprende sus averiguaciones sobre la historia de las ideas en el país. Lo más importante es sin duda el trabajo titulado *Influencias filosóficas en la evolución nacional,* que ha suscitado notable interés dentro y fuera del país, y del que existe una traducción al inglés, realizada por un profesor de los Estados Unidos, inédita. Otros escritos suyos de menor extensión tienen que ver también con el mismo asunto. Alejandro Korn, por lo tanto, no se ha enfrentado con el Positivismo por la razón más o menos ocasional de que era una línea de pensamiento dominante todavía en vastos sectores y cuya sazón y oportunidad, según su parecer, hubiera pasado ya. He tenido a la vista, al redactar estos apuntes, una versión bastante completa de un curso suyo de 1925, uno de los varios que consagró al Positivismo por esa época, con las correspondientes lecciones sobre el Positivismo en la Argentina, planeadas con el mismo espíritu que el capítulo correlativo de sus *Influencias filosóficas.* Sostiene que hay una línea continua desde la época rivadaviana a la nueva época positivista. Examina estos movimientos de ideas con un sereno afán de interpretación, haciendo concurrir a su intención de filósofo la visión del historiador y del sociólogo. Korn nunca vió en el Positivismo argentino meros grupos de secuaces de Comte y de Spencer, sino, por delante o por detrás de ellos, una parte considerable de la tradición nacional, que en determinado momento buscó fundamentos teóricos en los puntos de vista comtianos

y spencerianos. Por lo que toca directamente al Positivismo doctrinario, decía en su recordado curso de 1925: "Entre nosotros, como en Europa, el Positivismo está agotado. Allá se inician nuevas direcciones; como vivimos del pensamiento europeo, y en Europa no ha logrado imponerse todavía la dirección que ha de reemplazar al Positivismo, estamos esperando lo que se ha de hacer allá, para luego aceptarlo. Aún no somos capaces de producir un movimiento propio, de encarar estas cuestiones con espíritu nacional".

Conviene insistir en los puntos de vista de Korn sobre el Positivismo europeo y sobre aquella tardía expresión del nuestro que se contentó con ser su transcripción o reflejo. "El rasgo común a todas las concepciones positivistas —dice— es su consagración especial a los problemas políticos y sociales, hasta el punto de descuidar la misma filosofía, desarticulada en disciplinas especiales. Así, la sociología, la más alta en la jerarquía de las ciencias, es la llamada a fijar sobre bases exactas las relaciones colectivas; y todo el complejo enorme de los conocimientos físicos, biológicos e históricos es sólo una condición previa para abordar los problemas sociales". En forma expresa o tácita, toda filosofía positivista —en opinión del maestro argentino— es determinista, realista en el sentido de no convertir en problema la realidad misma, mecanicista. Un enjambre de filósofos menores, procedentes de distintas especialidades científicas, extrae las últimas consecuencias de esta doctrina; la personalidad humana es un agregado de corrientes nerviosas, la libertad y la responsabilidad son mitos, y con lógica indiscutible la escuela antropológica italiana termina por suprimir los conceptos de culpa y de castigo. La primera fase del Positivismo europeo fué naturalista, fundada en la exploración del mundo objetivo; nace la teoría del medio. En el segundo momento, la psicología experimental tiende a ejercer un predominio absorbente y nos promete la clave de lo subjetivo. Por fin, hacia el final del siglo, sobreviene el proceso de la descomposición crítica y escéptica del Positivismo. Entre nuestros pensadores de aliento positivista, Korn profesaba una sincera estima a Ingenieros, a quien consideraba el filósofo más original que hayamos tenido en el país. Discrepaba de él en muchos puntos fundamentales, como es natural, y aun en alguno, en forma que para muchos resultará sorprendente: respecto a la metafísica era Ingenieros mucho más afirmativo que Korn, y

precisamente Korn advierte que los separa al entender Ingenieros la filosofía como una cosmología, como una doctrina de la realidad objetiva, mientras que para él se reducía a una pura doctrina de los valores. No podía asentir Korn, con su profunda y aguzada sensibilidad para todo lo histórico, a la repulsa que la historia de la filosofía, la galería temporal de las opiniones y los sistemas; merecía a Ingenieros. Para Korn, adversario leal y respetuoso del Positivismo, Ingenieros, con sus *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, venía a extender el acta de defunción de aquella filosofía. Dice Korn: "El Positivismo, con persistencia rutinaria, aún pontifica en la cátedra y en el libro como si nada hubiera ocurrido; agotada su misión histórica, todavía vegeta y obstruye por inercia el advenimiento de nuevas orientaciones. Y vive en el santo temor de la filosofía, supuesta enemiga de la ciencia. Las *Proposiciones* (de Ingenieros) vienen a contribuir a desalojar ese pasado, *como que son un exponente de la reacción metafísica ha tiempo iniciada y ahora en vías de propagarse hasta los antípodas*.[1] Son palabras del año 1919, con motivo de la aparición del libro de Ingenieros, publicado el año antes. Y conviene destacar en ellas que el intencionado reproche no va contra el Ingenieros positivista, sino contra el Ingenieros anunciador e incitador de una metafísica nueva.

APROXIMADAMENTE por la misma época en que se produce la renovación en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires —seguida por otra semejante en la Facultad de Humanidades de La Plata—, ocurren otros hechos que van contribuyendo a la creación de un nuevo clima filosófico. Son sucesos de importancia e influencia muy diversas, cuya apropiada valoración no puede ser intentada en una revista panorámica como la que voy trazando. Estos hechos son la primera venida de Ortega y Gasset en 1916, la fundación del Colegio Novecentista en 1917, el influjo subsiguiente de Eugenio D'Ors, y la creación de la Sociedad Kantiana de Buenos Aires.

En su memorable visita, Ortega y Gasset introduce entre nosotros muchas cosas de su propia cosecha y otras recientemente bebidas en sus años de estudio en Alemania, donde trabajó sobre todo al lado de Hermann Cohen, cabeza de la escuela

[1] El subrayado me pertenece.

de Marburgo y figura central por entonces del pensamiento germánico. A la autoridad de su saber, a su seguridad magistral, respaldada por los prestigios europeos que representaba, unía Ortega la magia de su talento de expositor. Sus clases públicas atraían concursos numerosos, totalmente desacostumbrados para esa índole de temas. Esta influencia en extensión se robustecía y profundizaba con otra en intensidad; en las mañanas de octubre se juntaban a su alrededor, en sesiones de seminario, unos veinticinco o treinta estudiantes y otras personas, entre ellas Rivarola, decano de la Facultad a la sazón, y Alejandro Korn. El texto elegido fué la *Crítica de la razón pura.* Ortega interrumpía con frecuencia la lectura para la aclaración e interpretación del apretado texto, sin entrar en una crítica a fondo; se refirió a la opinión, difundida a su llegada, de que era un kantiano, advirtiendo que no era así, que disentía en ciertos puntos del pensamiento de Kant, pero que no abordaría la cuestión por no juzgarla de oportunidad. Se manifestó próximo al pensamiento de Platón y de Leibniz, y lanzó alguna alusión a la carencia en Kant de un examen del problema gnoseológico de la historia, indicación en la que se insinúan las preocupaciones sobre la razón vital y los problemas de la historia, que tan constantemente han ocupado su mente. En sus enseñanzas de Buenos Aires se manifestó Ortega, como era natural, resueltamente antipositivista. La filosofía, contra lo que sostuvo el Positivismo, es autónoma, se basta a sí misma; busca la verdad haciendo brotar el problema, problematizando toda realidad y aun todo saber, sin apoyarse en los datos científicos, pues de lo contrario renunciaría a su radical y peculiar oficio problematizador, porque admitiría supuestos no justipreciados de antemano por ella misma. Esta venida de Ortega a Buenos Aires tuvo gran repercusión y ejerció notable influencia. Estimuló la renovación que se venía preparando, la justificó con argumentos traídos de la más fresca actualidad filosófica europea, la aceleró considerablemente. El Positivismo había acostumbrado al común lector culto y aun semiculto a frecuentar ciertos libros de filosofía y de generalidades científicas; Ortega acostumbró a ir a la conferencia filosófica pública y aun a la lección de cátedra, a personas que nunca antes habían acudido a las exposiciones orales de estos temas, y de este modo la apetencia filosófica cobraba conciencia de sí, se patentizaba

con las presencias congregadas, y cada uno se afianzaba en su interés al comprobarlo inequívocamente en los demás. Nuestra educación filosófica daba un paso hacia adelante y la preocupación común se agrandaba e intensificaba. La atención suscitada por el entonces joven maestro español preparó así el terreno para la posterior difusión de la *Revista de Occidente* y de la Biblioteca de la misma, que aportaron con reiteración, y a veces con el carácter de acontecimientos intelectuales, artículos y libros introductores del pensamiento europeo novísimo, pensamiento que por entonces florecía rico en promesas y en realizaciones, anunciando una etapa filosófica de brillo y densidad singulares, y con un extraordinario poder de incitación.

Por este tiempo, al lado de la figura de Ortega, filósofo verdadero y cabal, surgía en España la de Eugenio D'Ors, *Xenius,* escritor hábil en todo género de sugestiones, que dió a muchos la impresión de que se perfilaba como un pensador equiparable a Ortega. Dueño de un vasto registro literario, curioso de muchas curiosidades, con una indudable capacidad de percepción para lo estético, en lo estrictamente filosófico su registro era más bien limitado. La crisis de la ciencia física, acarreada en los primeros instantes por el llamado segundo principio de la termodinámica, que hacía tambalear la concepción mecánica de la realidad, fué el centro de su preocupación filosófica, la que demostró su debilidad apenas adelantó las tesis de una doctrina propia. Su antipositivismo se afirmaba principalmente en el desconcierto que las críticas al mecanicismo introducían en una visión científica de la realidad sobre la cual se habían implantado y habían prosperado tanto el Positivismo como el cientificismo y todos los puntos de vista semejantes. Al año siguiente del de la venida de Ortega, en 1917, un grupo de personas, en su mayoría jóvenes, constituían en Buenos Aires un centro de estudio al que pusieron el nombre de Colegio Novecentista, que respondía en primer término a las inspiraciones de D'Ors. Figuraron en el Colegio los señores Julio Noé, Carlos Malagarriga, Carlos Bogliolo, Santiago Baqué, Adolfo Korn Villafañe, B. Fernández Moreno, Juan Rómulo Fernández, Benjamín Taborga, Jorge Max Rohde, Carmelo Bonet, Tomás Casares, Roberto Gache, B. Ventura Pessolano, Vicente D. Sierra y José Gabriel. El movimiento aspiraba a un alcance filosófico, pero sólo algunos de los integrantes del

grupo poseían real vocación para la filosofía. Casi todos los miembros del Colegio se han distinguido en actividades intelectuales de distinta órbita. Sólo dos de ellos llegaron a la cátedra filosófica: Tomás Casares, que enseña en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, y B. Ventura Pessolano, profesor de estética en la misma Facultad, hasta su fallecimiento, ocurrido hace algunos años; a ambos les debemos algunos trabajos de mérito. José Gabriel, muy joven entonces, era uno de los fermentos del grupo; reunió en 1921 algunos escritos en un volumen titulado *La educación filosófica* (entre los cuales el Manifiesto y el Discurso inaugural del Colegio, y un estudio sobre Taborga), y en ellos muestra un fervor y una agudeza crítica que prometían mayores frutos. Ha de ponerse aparte a Benjamín Taborga, mente ya madura por entonces a pesar de su juventud, una de las más ciertas esperanzas de filósofo con que hayamos contado en el país, cuya temprana muerte debe tenerse por uno de los desastres sufridos por la filosofía entre nosotros.

La vida del Colegio no fué larga, ni su acción intensa. Fué un breve episodio en la vida intelectual del país, pero la historia se hace con episodios grandes y pequeños, y a veces hay una acción que se realiza y expande, no por la efectividad y magnitud de la obra, sino por la mera formulación explícita de aspiraciones y propósitos, por ciertas expresiones más o menos concretas que permiten la solidificación de vagos anhelos colectivos. El Novecentismo, que no estaba muy en claro sobre lo que era y quería él mismo, sirvió un poco para que cristalizaran las indecisas ansias de novedades intelectuales que flotaban por muchas partes, particularmente entre los jóvenes. Movimiento minoritario, obtuvo un eco que hoy resulta difícil comprender, tanto han mudado las circunstancias locales. En aquella época, la curiosidad intelectual estaba más despierta que ahora, acaso por menos saciada, y existía un trabazón social que trasmitía las vibraciones y multiplicaba las resonancias. La gente se reunía y gustaba de conversar sobre cosas de pensamiento, de literatura, de arte; hoy nos cuesta trabajo imaginar que ocurriera así. En el Manifiesto se decía: "Novecentismo quiere ser suerte de nombre o seña de la actitud mental de unos cuantos hombres de hoy —nuevos y del Novecientos— a quienes no conforma ya el catón espiritual vigente". Por este catón, aclaraban ellos, se entendía el Positivismo. El Colegio Nove-

centista publicó unos *Cuadernos* de contenido bastante discorde: artículos filosóficos, por lo común de información; transcripciones; notas bibliográficas. También editó un volumen de versos titulado *La otra Arcadia,* cuyo autor usaba el seudónimo de Teófilo de Sais, y que elogió Lugones. Bajo el seudónimo se ocultaba Benjamín Taborga, que ya había publicado en los *Cuadernos* del Colegio un notable estudio sobre "El espacio, la geometría y la lógica". Taborga fué uno de los primeros en ir más allá de la pugna antipositivista, de la cruda negación. Periodista, recorrió varios diarios de segundo orden, hasta recalar en *La Epoca,* donde llegó a percibir el más alto sueldo que ganó en su vida, ciento cincuenta pesos. Debatiéndose entre infinitas angustias materiales, su mayor más constante preocupación era organizar un sistema de ideas apto para reemplazar el que consideraba caducado. Aunque circunscrita por razones de tiempo y de carencia de medios, la información filosófica que logró acumular fué extraordinaria, y la movilizaba con rigor admirable. Acaso su trabajo principal sea el que tituló "Glosas sobre la posibilidad de un Novísimo Organo", publicado en 1916 en la revista *Nosotros.* Taborga murió el año 1918, en un hospital, a poco de cumplir veintinueve años. Sus escritos fueron reunidos y publicados por sus amigos el año 1924, en dos volúmenes, uno de poesía y otro de prosa.

DERROTADO finalmente el Positivismo, nuevas corrientes filosóficas se iban abriendo paso. La persistente labor de la cátedra —en particular la que desarrollaban Korn y Alberini— empezaba a dar sus frutos. Alberini incorporó a su enseñanza a los filósofos franceses contemporáneos, desde Renouvier a Bergson, y a los italianos más notorios, como Croce y Gentile. Inició al mismo tiempo una interesante tarea de escritor filosófico, que más adelante, absorbido enteramente por el trabajo de la cátedra y por los cargos directivos, hubo de interrumpir. El más considerable de sus escritos es la "Introducción a la axiogenia", uno de los tres o cuatro estudios con que nuestro país ha contribuído a la dilucidación del problema de los valores. Alejandro Korn agregaba su versación en la filosofía alemana, que él pudo frecuentar en los documentos originales, sin quedarse por eso en los autores de esa lengua. En 1918,

en su ensayo programático "Incipit vita nova", decía: "Croce, Cohen y Bergson son los obreros de la hora presente", con lo que justicieramente señalaba la participación de tres grandes núcleos europeos en la renovación ideológica. En teoría del conocimiento se apoyaba preferentemente en Kant, completándolo con otros autores; por ejemplo, para su curso de 1924, el segundo que dictaba en la Facultad de Filosofía y Letras sobre la materia, recomendaba principalmente la lectura de la *Crítica de la razón pura,* de la *Psicología* de Spencer, de los *Datos inmediatos de la conciencia* de Bergson, y de la *Lógica* de Croce.

Paralelamente a su faena en la cátedra, desenvuelve Korn su obra de escritor. Posee un estilo claro, cortado, certero, incisivo de ordinario y en ocasiones tajante. Dice las cosas brevemente, llamándolas por su nombre, sin alardes ni regodeos literarios, pero logrando con frecuencia una notable belleza formal. Sabe usar el humor de gran estilo, el pinchazo de la ironía, el golpe seco del sarcasmo. Consciente del papel de iniciador que le ha tocado en suerte, abunda en sus páginas la exhortación, la incitación al trabajo y al avance. Maestro por decreto del destino, es tan eficaz cuando adoctrina y enseña como cuando endereza y corrige; algunas de sus páginas de crítica bibliográfica resultan, desde ese segundo punto de vista, verdaderamente insuperables.

Korn era un filósofo absoluto, esto es, un filósofo por entero, el más grande —a mucha distancia de los demás— que hayamos tenido por estas tierras. Casi todo lo que él ha escrito es filosofía o tiene que ver con ella. Eso no quiere decir que él, en cuanto filósofo, esté completo en sus escritos. Con toda la importancia y significación que revisten sus trabajos impresos, distan mucho de recoger o reflejar todo su pensamiento. No sólo sectores importantes de su reflexión quedaron sin ser escritos nunca —salvo acaso en notas para uso estrictamente privado—, sino que lo que escribió para publicar lo hizo en forma relativamente sumaria, sin esos largos desarrollos, sin esas amplificaciones que son con frecuencia indispensables para que las ideas muestren todas sus vertientes, para que puedan ser contempladas en todas sus perspectivas. Su fundamental trabajo sobre las *Influencias filosóficas en la evolución nacional* lo terminó de redactar en 1919, y fué el resultado de su preocupación por la historia de las ideas en nuestro país,

asunto que examinaba con detenimiento en sus cursos. El ensayo "La libertad creadora", cuyo título ha quedado como divisa suya y recapitulación de su mensaje, apareció en 1920, en la revista estudiantil *Verbum,* y luego se reeditó en 1922, ampliado casi al doble. Que Korn publicara este trabajo suyo, acaso el que mejor lo define, en una revista estudiantil, es sobradamente significativo; espíritu juvenil, con nadie se entendía mejor que con los jóvenes. Ya el persistir denodadamente en la filosofía, con exclusión de cualquier otra preocupación u ocupación, era indicio de inexhausta, de recalcitrante juventud. Si Korn no hubiera llevado en la entraña ese resorte de invencible juventud, si su ímpetu juvenil no le hubiera servido de escudo o de parapeto contra la vida adversaria, que arroja, como proyectiles, días y años contra el alma del hombre, hubiera sido sin duda un excelente profesor y un notable filósofo, pero no hubiera sido *nuestro Korn.* Se hubiera ocupado en filosofía, pero se hubiera preocupado por su cátedra, por la merecida jubilación, por el renombre, por presidir instituciones. En 1923 el Grupo de Estudiantes Renovación, de La Plata, emprendió la publicación de una revista, *Valoraciones,* que contó con el apoyo moral y el auxilio pecuniario de Korn; en realidad fué una revista inspirada y dirigida por él, y en ella aparecieron originalmente muchos de sus trabajos. En *Valoraciones* salieron sus estudios "Kant", "Esquema gnoseológico", "Croce", "Nuevas bases", "Bergson", "El concepto de ciencia". Por un exceso de pudor, muy de él, no se avenía a que sus escritos llegaran a ser mercadería en la tienda del librero, mercadería que se anuncia, se ofrece y se cobra. No publicó él mismo sino dos libros. Uno, titulado *Ensayos filosóficos,* salió en 1930 y contiene cinco de sus trabajos más importantes, todos ellos publicados anteriormente, excepto uno, la "Axiología", exposición de puntos capitales de su concepción filosófica. Este libro nunca se puso a la venta; Korn repartió la edición entre los amigos que él sabía interesados en su pensamiento, sin buscar tampoco difusión más allá de este círculo. El otro fué el titulado *Apuntes filosóficos,* precioso breviario, tan útil desde el punto de vista de la iniciación filosófica, como desde el más general de la clarificación y ordenación de las ideas para cualquier lector atento; así fué concebido, pues lo redactó para una colección editada por el Partido Socialista. Era la primera vez

que Korn aparecía en las librerías —y en los quioscos— y no era por cierto para hacerse presente como autor, sino para contribuir a una amplia y desinteresada tarea de ilustración popular; ocurría esto en 1935, el año anterior al de su muerte.

Alejandro Korn fué un filósofo de la libertad. Filósofo americano, consciente de su circunstancia local y muy a su gusto en ella, era lo que debe ser, lo que tiene que ser un filósofo que profesa el americanismo. No un rebuscador de curiosidades indígenas, no un fabricante de taraceas arqueológicas, sino un hombre imbuído de todas las esencias occidentales y capaz de repensarlas, de reelaborarlas y llevarlas adelante en el escenario de América. Y no como adaptación servil al medio, porque lo propio del hombre —como lo proclama Korn— es sublevarse contra toda imposición o tiranía, incluso la de cualquier medio; no, pues, como sujeción al ambiente, sino aprovechamiento de las incitaciones y de las experiencias nuevas que los ambientes nuevos pueden deparar. Y la experiencia americana es, ante todo, la experiencia de la libertad. Libertad frente a la opresión económica, política o religiosa buscaban los hombres que vinieron a América y trasladaron a ella la cultura europea; libertad les ofrecían los campos sin fronteras. Toda libertad se abría a las iniciativas, y las naciones americanas nacen y se afirman, no, como las del Viejo Mundo, como plantas que germinan y crecen en un inmemorial proceso vegetativo, sino por claras decisiones de la voluntad colectiva que decreta la libertad del grupo colonial respecto a los poderes metropolitanos. La liberación es doble; ocurre en el orden estatal y en el individual. Se define, por un lado, una patria libre; se estatuye simultáneamente, por el otro, un régimen individual de libertad, un régimen democrático, en oposición al absolutismo que regía en la metrópoli y que sigue rigiendo en ella después que la antigua colonia se independiza. Estos países nacen, por lo tanto, mediante una doble y plena afirmación de la libertad humana, que el himno argentino, para que no queden dudas, hace sonar tres veces. La experiencia íntima de la libertad se halla instalada en el centro mismo del pensamiento de Alejandro Korn. En la tradicional polémica entre la libertad y el orden, él se ha decidido por la libertad, no porque niegue el orden, sino porque, como otros altos espíritus, siente que la opresión y el orden que ella impone constituyen el peor escándalo, el mayor

desorden real. He hablado en la primera parte de este trabajo del gran amor de Ingenieros a la juventud; Korn era también un enamorado de la juventud, pero de otra manera. Ingenieros temblaba ante la fuga de los verdes años; así como toda su filosofía se asentaba sobre bases biológicas, biológica era también su concepción de la juventud. Para Korn, en cambio, la juventud era un estado de ánimo, y supo preservarla en sí hasta su postrer instante lúcido, hasta el silencioso brindis por la vida que quiso hacer cuando ya se entraba por las puertas de la muerte. Libertad y juventud van siempre juntas; acaso sean una cosa sola. Una cosa sola eran en el maestro argentino. "Alejandro Korn —escribí yo hace años, poco antes de su fallecimiento— es todo él una estupenda afirmación de libertad interior, de autonomía. Ninguno de los recintos dentro de los cuales se ha movido lo ha podido aprisionar. Parece complacerse en triunfar de las limitaciones que para otros son como fatalidades. Y no se piense en un prurito de rebeldía, en una postura no-conformista adoptada de antemano, que sería a su vez una limitación. Es en él una manera de ser absolutamente inmediata y espontánea; es el modo natural de realizarse su espíritu. Médico, ha evitado todo resabio profesional, hasta el punto de que nadie podría descubrir en su pensamiento el influjo de su formación primitiva. Profesor de filosofía, fustiga violentamente toda filosofía de cátedra y todo academicismo. De manera semejante rebasa cualquiera frontera de casta, de clase, de grupo. Hasta parece violar las determinaciones biológicas, manteniendo en la alta cumbre de los años un ímpetu juvenil que se echa de menos en casi todos los hombres maduros y hasta en muchas adolescencias. Esta perenne juventud espiritual de Korn resume y compendia aquellas otras maneras parciales de independencia íntima. Es como la reivindicación de la libertad, reiterada cada vez que otro año cumplido agrega un nuevo eslabón a la cadena forjada para esclavizarla. Es como el triunfo supremo del alma sobre la carne marchita y sobre el mismo tiempo inexorable que muerde en ella".

No es esta la oportunidad para exponer, aunque sea en esbozo, la filosofía de Korn. Ya habrá advertido el lector mi propósito de trazar sobre todo un itinerario, con referencias a nombres y sucesos que corren peligro de ser olvidados. Debo circunscribirme, pues, a algunas nociones muy sumarias. Su interpretación de la ciencia se aproximaba a la del pragma-

tismo: la ciencia no es una transcripción fiel y completa de la realidad, sino una elaboración matemática de la realidad externa a nosotros, en vista de la utilización práctica. No hay, no puede haber ciencia sino de lo extenso. Frente al saber común, la ciencia gana en rigor, en utilidad para la acción eficaz, pero pierde en contenidos. Al contrario de lo que pensaba Ingenieros, para el cual toda filosofía se resume en la metafísica, para Korn la filosofía la metafísica son cosas distintas. La metafísica es hipotética, personal, mero asunto del fuero íntimo de cada uno. La filosofía lícita se mantiene lejos de ella; estudia el ámbito de lo subjetivo, coincide en cierto modo con el campo de las estimaciones, afronta el problema capital de los valores y del ser que valora. Los valores se agrupan en tres planos o secciones. El grupo de las valoraciones biológicas comprende las económicas, las instintivas y las eróticas. El grupo de las sociales abarca las vitales y las sociales propiamente dichas. El grupo de las valoraciones culturales abraza las religiosas, las éticas, las lógicas y las estéticas. Coerción y libertad son estados de ánimo, situaciones subjetivas. La coerción es el hecho primario, la libertad es el triunfo sobre la coerción. La lucha por la libertad supone una extensión, una profundización de la conciencia. El hombre va logrando y perfeccionando la libertad, que es su destino, en lucha contra la naturaleza, contra sus semejantes, contra sí mismo.

Pero con exponer las ideas de Korn, aunque se expusieran acabadamente, no está dicho todo sobre él. Faltaría lo más importante, lo esencial.

Faltaría el contorno socrático de su persona, la efigie viva cuya imagen guardan piadosamente los que lo conocieron y amaron. Ese conjunto inexpresable no ha sido abolido del todo por la muerte, ni es sólo un recuerdo en quienes disfrutaron del privilegio de hallarse por años en la proximidad del maestro. De Sócrates apenas sabemos nada concretamente; de ninguna de las ideas que se le atribuyen podemos decir con certeza que fuera enunciada precisamente por él. Pero aunque admitamos a su respecto el escepticismo de algunos historiadores de la filosofía, aunque renunciáramos a asociar a su nombre cualquier doctrina, cualquier determinado sistema de pensamientos, Sócrates seguiría siendo uno de los pilares de la filosofía y aun uno de los mayores y más fecundos acontecimientos de toda la cultura occidental, porque de él parte un impulso que

sacudió profundamente la conciencia de su época y se prolonga en las posteriores. Una personalidad excepcional posee un valor propio, incomparable. Obra por acción de presencia, se erige en criterio viviente, señala con su mera existencia un nivel; encarna una dignidad —lo más alto que puede encarnar el hombre— y enseña sin quererlo lo que es una dignidad. Para nosotros, Korn ha sido el filósofo en plenitud de pensamiento y de vida; una vida vuelta sobre la realidad y sobre sí misma en función de filosofía. Ha iniciado entre nosotros la preocupación natural y constante por los problemas filosóficos, lo que puede denominarse "la normalidad filosófica", esto es, la incorporación de esta actividad a las demás que la comunidad ejerce, como función seguida y normal. Antes de él la filosofía era excepción, oficio de unos u ocupación vocacional de otros, pero sin identificación completa de la postura vital y social con la filosófica. A partir de él nuestras actividades filosóficas empiezan a ser lo que en cualquier país de avanzada madurez intelectual. Si todavía, a la zaga de su magisterio, no podemos aspirar a que se hable de una *filosofía argentina,* tenemos derecho a pretender que se hable de la filosofía *en la Argentina.* Y esta filosofía nuestra, que da sus primeros pasos seguros por obra de Korn y bajo su mirada, le es deudora de contar con un emblema, con un patriarca y con un ejemplo; le es deudora también de una consigna.

ACASO secretamente estimulados por las condiciones de ambiente creadas a partir de los años de la primera guerra mundial, unos cuantos jóvenes se aplican al estudio más o menos solitario de la filosofía. Ajenos al grupo novecentista, en general deben poco también a la enseñanza universitaria; uno o dos de ellos realizan estudios en Europa, otros se forman aquí mediante el propio esfuerzo. Anudan relación con Korn, cuya figura ha adquirido ya el definitivo relieve magistral. Surge la iniciativa de constituir una sociedad que agrupe a todos los que cultivan estas disciplinas o se interesan asíduamente por ellas. En el mes de julio de 1929 se funda la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, que desarrolla una acción importante, con método y regularidad. Aunque la Sociedad era en realidad autónoma, mantenía alguna relación y en cierto modo figuraba como rama de la Sociedad Kantiana que tenía su sede en Ber-

lín, famosa institución creada por Hans Vaihinger, que bajo la dirección entusiasta de Arthur Liebert había cobrado gran magnitud y un resuelto alcance internacional, con numerosos adherentes en todos los países cultos. La Kantiana berlinesa publicaba la revista *Kant-Studien,* acaso la más importante y autorizada en su género; en esa revista quedaron registradas las actividades de la Kantiana de Buenos Aires, con lo que en cierta manera entraron a ser parte del concierto filosófico universal.

La Sociedad Kantiana de Buenos Aires celebraba reuniones privadas y sesiones públicas; pero aparte de estas funciones regulares, era un centro de amigos que se frecuentaban con asiduidad, con el incentivo del intercambio de ideas y agrupados en torno de Alejandro Korn. Por expresa voluntad de Korn, la Sociedad nunca tuvo presidente, ni estatutos, ni cuota fija, y sin embargo funcionó durante años sin interrupciones ni tropiezo alguno. Fué un ejemplo, una prueba fehaciente de cómo la buena voluntad, por sí sola, es capaz de constituir el orden ideal, sin prolijas reglamentaciones; de cómo la autoridad más legítima es la que espontáneamente se impone, por su propio peso, porque Korn fué de hecho el presidente perpetuo y el inspirador de la Sociedad, sin pretenderlo él, y sólo por el respeto que a todos merecía. A este grupo se fueron sumando algunos de los más jóvenes estudiosos de filosofía de entonces, que hallaron así un estímulo poderoso y cordial. La filosofía alemana reciente había sido un tanto descuidada, porque eran raros los interesados que leyeran el alemán, y debían atenerse por tanto a las obras traducidas; esa filosofía, que había llegado a adquirir un desarrollo sorprendente, fué expuesta y comentada en la Kantiana, varios de cuyos miembros la conocían a fondo, sin que por eso se dejaran de lado las manifestaciones del pensamiento nuevo de otras partes. Para citar pocos casos, las ideas de Dilthey, que mucho más tarde han suscitado tan justificada atención, fueron examinadas ya en le primer año de vida de la Sociedad, y también en ese primer año o poco después las de Husserl, Heidegger, Hartmann, así como las de notables pensadores franceses de las últimas promociones. La Sociedad tuvo un papel considerable en el adelanto y afianzamento de nuestros estudios filosóficos. En el orden externo, promovió y procuró satisfacer el interés filosófico común, con sus exposiciones y discusiones que versaban sobre la más viva

actualidad filosófica, cosa que no había ocurrido hasta entonces, salvo para dos o tres filósofos contemporáneos: Bergson, Croce, Gentile. Con esto se abría el panorama filosófico en casi toda su amplitud, y nuestro reloj corregía el retraso con que había marchado respecto a la hora europea. Los jóvenes estudiosos, serias vocaciones alimentadas con lecturas de los filósofos que señalaban rumbos nuevos, con lecturas en el original y en las revistas especializadas, se encontraron y estimularon mutuamente, y Alejandro Korn pudo contar con un círculo de amigos coincidentes con él en vocación y preocupaciones, y con tribuna y auditorios más adecuados a su vena filosófica que los de la Facultad, cuyo alumnado no toleraba por esa época una enseñanza muy intensa.

Con una que otra excepción, al grupo de la Sociedad Kantiana de Buenos Aires pertenecen los profesores que llegan a las cátedras filosóficas de las Facultades de Buenos Aires y de La Plata, a partir de 1928 y 1929, como suplentes o interinos, pero pasando a poco al cargo de titulares. Así como la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires marca una fecha en nuestra docencia filosófica, y la renovación de 1923 señala otra, esos años de 1928 y 1929 deben tenerse por el comienzo de una etapa nueva. Se introducen los puntos de vista más recientes en metafísica, en teoría del conocimiento, en la nueva y apasionante cuestión de los valores, en ética, en estética; por primera vez son examinados con detenimiento los problemas del conocimiento histórico y de la novísima filosofía de la cultura. La filosofía realmente contemporánea se hace presente en casi todos sus aspectos, en sus figuras representativas, en sus temas principales. Al margen de la cátedra —cuyas enseñanzas por cierto empiezan a ser seguidas con interés creciente y con mayor espíritu de trabajo —la publicación de escritos filosóficos es cada día más frecuente. Ensayos y libros van documentando cada vez más la autenticidad de la vocación, la consagración al estudio, la existencia de una capacidad filosófica aplicada al principio, como es natural, a apropiarse y a repensar el pensamiento ajeno, pero que comienza a hallar fórmulas propias, un tono peculiar que denuncia la personalidad de cada estudioso, un arrojo en proponer tesis de la propia cosecha que atestigua la profundidad y autonomía crecientes de la meditación.

Surge y se extiende la curiosidad reflexiva en auditorios atentos, un nuevo sentido se va constituyendo para estos asuntos en vastos sectores que ya no se limitan a escuchar las palabras de un extranjero prestigioso, sino que son capaces de acudir regularmente a conferencias o cursos libres de expositores autóctonos. La filosofía ha pasado a ser uno de los asuntos habituales del común ejercicio intelectual, un asunto de severo estudio para muchos y de alerta curiosidad para muchísimos más. En esta sazón nace una nueva institución, suscitada sin duda por las exigencias del momento, pero que había de encauzar y robustecer las apetencias de conocimiento a cuyo servicio supo ponerse de manera ejemplar desde la primera hora.

En mayo del año 1930, al comienzo de la etapa a que me he venido refiriendo, unos cuantos hombres, preocupados del destino intelectual del país, fundan en Buenos Aires el Colegio Libre de Estudios Superiores. En ninguna institución de cultura no oficial o independiente había tenido hasta entonces un puesto considerable la filosofía; en ninguna se le había asignado un papel de primer plano. Entre los fundadores del Colegio se hallaba Alejandro Korn; por lo tanto, la filosofía se hacía presente en él de la manera más rotunda y cabal, por su más autorizado representante en el país. El mismo año de la creación del Colegio, Korn dicta un curso sobre su teoría de los valores, el año siguiente otro sobre metafísica, y en los años sucesivos ofrece cursos sobre Alberdi y el Positivismo argentino y de nuevo sobre los valores. La contribución del Colegio Libre a nuestra cultura filosófica ha sido muy grande. Creo que han de haberse dictado en él hasta la fecha más de setenta cursos sobre materia filosófica, la mayor parte breves, pero algunos de larga duración y varios de ellos de seminario, aparte de numerosas conferencias sueltas. A estas cifras, ya de por sí tan abultadas, hay que agregar los cursos y lecciones aisladas sobre materias colindantes con la filosofía, y los consagrados a otros asuntos pero encarados desde un punto de vista filosófico. La continuidad de esta acción ha acostumbrado a seguir cursos filosóficos, sin otros alicientes que el gusto desinteresado por el saber y el afán de la íntima aclaración, a muchas personas a quienes nunca se les hubiera ocurrido acercarse a la Universidad. Algunos de esos cursos y lecciones se publicaron después en la revista *Cursos y Conferencias*, órgano del Cole-

gio, en la cual la colaboración filosófica ha sido abundante. También en algunas de sus filiales en ciudades del interior organizó el Colegio disertaciones de filosofía, que fueron a veces las primeras de este género en algunas de esas localidades.

En 1941 el Colegio crea, bajo la denominación de Cátedras, centros estables de estudios, para posibilitar una labor más orgánica y continuada, y, cuando las circunstancias lo permitieran, la investigación individual y colectiva. La Cátedra de filosofía se funda bajo la advocación del maestro Korn, fallecido pocos años antes. No me resulta a mí cómodo exponer en detalle la labor de la Cátedra, ni es ésta la ocasión. Pero no me resigno a pasar en silencio un punto. Entre las diversas tareas que ha afrontado la Cátedra, figuran la información y conexión filosófica americana, la promoción del conocimiento e intercambio entre los estudiosos. Entre lo realizado, ha de anotarse que algunos de los estudios efectuados en ciertos países sobre la respectiva filosofía fueron sugeridos y alentados desde la Cátedra. En la actual vinculación filosófica americana, en la creciente relación en este orden de cosas tanto, por un lado, entre los grupos iberoamericanos entre sí, como entre éstos y los de los Estados Unidos, el pertinaz esfuerzo de la Cátedra ha tenido una parte que, por cierto, le ha sido generosamente reconocida más de una vez. De esta manera se ha ido trabajando en la constitución de una conciencia filosófica americana, realidad de tipo colectivo válida por sí misma, pero que además reviste especial significación como supuesto de otros logros venideros, en cuanto terreno favorable para que sobre él broten las realizaciones filosóficas que seamos capaces de producir.

PARECERÁ acaso a mis lectores que me he detenido demasiado en la enumeración y caracterización de hechos, cuando hubieran sido más provechosas las definiciones generales de nuestros movimientos filosóficos y la valoración de cada una de las instancias que ocurren en ellos. Yo mismo me he formulado ese reproche más de una vez al redactar estos apuntes, pero no he podido resolverme a proceder de otra manera que como lo he hecho. En los países de larga tradición filosófica, cada época o etapa puede y debe ser apreciada según módulos exclusivamente ideológicos, con muy escasas referencias a las

circunstancias exteriores. Pero para nuestro país el caso es diferente. No se trata de aislar un fragmento de historia de la filosofía y de analizarlo en su desenvolvimiento, en cuanto pura marcha de las ideas, sino de describir el proceso de la aparición o incorporación de la dimensión filosófica en la vida nacional. Antes del Positivismo no hubo filosofía entre nosotros, en cuanto función social, en cuanto preocupación intelectual generalizada. Me interesaba, por lo tanto, mostrar los pasos de la actividad filosófica desde su genuina aparición hasta su consolidación, y para hacerlo hubiera resultado inadecuado limitarme a los meros contenidos de pensamiento, porque de atenerme a ellos, la imagen del esfuerzo realizado hubiera sido muy pobre y sobremanera falsa. Ese esfuerzo ha sido grande y valioso, y para dar razón de él había de recordar fechas, distinguir etapas, caracterizar sucesos, y, sobre todo, esbozar el relieve de algunas personalidades cuya significación e influjo han sido considerables o decisivos en este sector de nuestra cultura, de nuestra vida nacional. Propensos siempre a caer en idolatrías verbalistas, tenemos en realidad frágil la memoria, y dejamos que se desvanezcan en injustos olvidos los nombres de quienes afanosamente trabajaron por la elevación y perfeccionamiento de nuestra existencia colectiva. La historia la hacen los hombres y se hace con hombres. Sin duda cuentan también considerablemente en ella las ideas y los principios. Pero las ideas las piensan y proponen los hombres, y los principios no cobran vida auténtica y poderosa, no vibran en modo eficaz y convincente sino por la acción entrañable de ciertos hombres de excepción que los hacen suyos y los muestran así, no como helados apotegmas, sino como verdades indiscutibles y dotadas de una autoridad y de un prestigio incomparables. En este breve repaso de la filosofía en la Argentina, de sus fases más activas y promisoras, me he atenido a una concepción que me ha parecido válida sobre todo para este período de iniciación: la de la filosofía como un conjunto de personas en actitud meditativa, como una serie de hombres filosofando.

La reacción contra el Positivismo y el reemplazo de aquellas ideas por otras más acomodadas al sentir contemporáneo, no se cumplió en nuestro país —como no se cumplió en parte alguna— sin contratiempos. El Positivismo, al relegar a un segundo plano el pensamiento filosófico autónomo, al rechazar la metafísica, en las direcciones estrictamente positivistas, y al

prolongar la ciencia en una metafísica escasamente profunda, en las direcciones del llamado cientificismo, había sobrevalorado en general la ciencia y había convertido en dogma el mecanicismo, que precisamente por esa época tenía ya contados sus días. En la reacción contra el Positivismo se deslizó, más o menos disfrazada, una oposición a la ciencia, una enemistad contra el claro saber científico, que en parte no desdeñable era un aspecto de la permanente ofensiva del espíritu medieval contra todo lo moderno. Esas tendencias se han manifestado unas veces como la renovación lisa y llana de las posturas filosóficas medievales, y otras en los términos más o menos ambiguos de una cruzada en pro de los intereses ideales, de una defensa de los fueros del espíritu contra la brutalidad de la materia. En la vuelta de las filosofías medievales, conviene distinguir entre las corrientes que toman esas filosofías como doctrinas definitivas e intangibles, inspiradoras de una completa concepción de la realidad natural y social, y como instrumentos, por lo tanto, para una restauración de la Edad Media, y aquellas otras corrientes que creen de buena fe en la conveniencia de extraer del pensamiento medieval ciertos elementos perdurables y que pueden ser utilizados por la civilización contemporánea. Mientras que estas últimas direcciones entran lícitamente en el campo de la filosofía, las primeras pertenecen más bien al terreno de las intenciones políticas. Ocioso parece anotar que el sospechoso espiritualismo enemigo de la ciencia y de todo pensamiento libre, es bien distinto del que surge en algunos grandes filosófos del momento, empeñados en dilucidar la índole del espíritu y de los valores.

Me he referido principalmente en todo lo dicho a movimientos ocurridos en Buenos Aires; pero sería erróneo suponer que el resto del país se ha mantenido ajeno por completo a esta actividad de pensamiento. Para la etapa positivista, ya tuve en cuenta notables aportes provincianos. También la renovación subsiguiente al Positivismo ha contado con la contribución de las provincias, y en la actualidad florece o despunta la preocupación filosófica hasta en los más apartados rincones del territorio nacional. Dos de los más auténticos y cumplidos valores de nuestra reciente filosofía, dos de nuestras más profundas e indudables vocaciones, han sido plenamente provincianas, porque en las provincias aparecieron y en ellas realizaron toda su

obra. Me refiero a Alberto Rougès y Saúl Taborda, fallecidos ambos cuando ya habían realizado bastante y prometían mucho más. Ambos, a más de filósofos, han sido humanistas y han sido también dos almas limpias y generosas. Taborda desarrolló su acción en Córdoba; profundamente arraigado en su tierra nativa, conciliaba armoniosamente la tradición criolla e hispánica con un universalismo que supo nutrir en prolijos estudios y en viajes por Europa. Buen conocedor de todo el pensamiento nuevo, su preocupación capital iba hacia las aplicaciones pedagógicas, asunto sobre el cual ha dejado serias y originales investigaciones. Quienes lo conocieron no lo olvidarán, y su capacidad de incitación, la virtud animadora de su pródiga personalidad se mantiene operante en un grupo nutrido y creciente en su ciudad cultiva con empeño los estudios filosóficos y humanísticos. Alberto Rougès ha sido uno de los más finos y nobles espíritus de nuestro país en los últimos tiempos. También en él se conciliaba el amor a su solar nativo, a su Tucumán, cuyo acervo tradicional le inspiró más de una página conmovedora, con ese espíritu universalista que parece inseparable de todo verídico filosofar. Muchos temas del pensamiento nuevo fueron meditados aquí por primera vez por este tucumano, en un austero recogimiento que eludía cualquier publicidad. Inspirador y maestro, su obra escrita es relativamente escasa, pero de rara perfección y profundidad.

Casi todos los motivos y problemas que preocupan al pensamiento actual son familiares a nuestros estudios de filosofía. Algunos de ellos han realizado ya una faena cuantiosa e innovadora en la cátedra, y también una labor escrita de mérito. Los demás países de Hispanoamérica siguen con atención y frecuentemente con elogio nuestro movimiento filosófico, y en los Estados Unidos no ha dejado de manifestarse cierta curiosidad respecto a él. Las Universidades de ambas Américas han menudeado invitaciones a algunos de nuestros profesores, y algunos han enseñado con brillo tanto en las de países iberoamericanos como en las de los Estados Unidos. Las ediciones filosóficas argentinas gozan de autoridad en todo el ámbito del idioma. Los artículos y notas sobre nuestro movimiento bibliográfico abundan en las revistas del Continente. Nos faltan aún, sin duda, compactas y originales creaciones ideológicas; pero ello no es de extrañar, tanto por la índole incipiente de nuestro movimiento filosófico, como por la necesidad de aplicar las

mejores de nuestras fuerzas a lo que, en términos muy amplios, puede denominarse la educación filosófica. Sin que sea vano alarde, puede decirse que nuestra filosofía ha demostrado poseer severidad y versación, voluntad de trabajo, firmeza de vocación. Poseemos individualidades y equipos activos y promisores. Contamos con vastos auditorios y con amplios contingentes de lectores; en suma, con una dilatada curiosidad ambiente por la filosofía, que estimula el esfuerzo y asegura su fecundidad. Y contamos ya, en esta breve etapa de nuestra renovación pospositivista, con tres muertos ilustres que recordar y venerar: Alejandro Korn, Saúl Taborda, Alberto Rougès.

VARONA Y LOS VALORES HUMANOS

Por *Félix LIZASO*

Formación humanística

En notas autobiográficas quedó precisado el carácter predominantemente humanista de la formación de Varona. Sus estudios de lenguas clásicas, sus traducciones e imitaciones de Anacreonte, sus estudios de literatura comparada, no dejan lugar a dudas. Su profesor de griego, el canónigo Espinosa, le animaba, cuando teniendo 14 ó 15 años, se empeñaba en la traducción de una de las pequeñas poesías atribuídas a Anacreonte: "El primer sonido de mi lira". Su padre también intervino de un modo principalísimo en su aprendizaje de latín. Varona recordaba sus afanosas clases en un texto de esa lengua, que su padre le había traído en uno de los muchos viajes que hacía a los Estados Unidos. Y él mismo hacía las necesarias traducciones para que el hijo aprendiera. "Adelanté mucho en latinidad de esa manera, pues aquellas lecciones domésticas completaban las que daba en el colegio".

En las memorias de su infancia sobresalían sus años de niñez transcurridos en el Colegio de Escolapios de su Camagüey natal, al que llamaba "mi Alma Parens" pues allí se abrió su mente "a la contemplación del vasto mundo espiritual de Grecia y Roma, de que estuvo empapado en los primeros años de su vida literaria".

El humanista, así formado, va a manifestarse en sus traducciones de Anacreonte, ya citadas, en estudios como los Menecmos de Plauto, en sus valiosos trabajos de literatura comparada.

Su amor a la cultura clásica no decayó jamás, aunque las posteriores direcciones de su actividad la relegaran a segundo término. Mantuvo siempre su fe en los valores espirituales y en la dignidad humana. El humanismo significó para él, según la fórmula de Burckhardt, el "descubrimiento del hombre en

cuanto hombre y consiguientemente, la reafirmación de todo lo humano tanto en el sentido del individualismo como en el sentido de la humanidad". Que persistían características de esa formación humanística, nos lo dirá él mismo en estas palabras: "En mi vida posterior no encuentro sino el desarrollo de los gérmenes plantados por mis maestros del Colegio de Escolapios, los cuales supieron ponerse a tono con mi alma, que pugnaba por tener alas".

Con esas alas voló lejos. Pero, como confesaba en esa página autobiográfica, nunca había perdido de vista aquel remanso espiritual.

Visión de Cuba

CUANDO Varona dió a la imprenta su primera obra, la colección de composiciones poéticas que tituló "Odas Anacreónticas", se encontraba en un momento de crisis, como lo hace suponer la advertencia que dirige a los lectores, despidiéndose de las ilusiones, que le habían hecho soñar con los "lauros del poeta". Era evidente que, o bien se consideró carente de inspiración para continuar el rumbo de la poesía, o con mejores disposiciones para empeños de otra categoría. De todos modos, se abrió un paréntesis al oír el llamado de la patria, al iniciarse el movimiento revolucionario de 1868, pues el 4 de noviembre de ese año le sorprende en el campo insurrecto de Las Clavellinas, dispuesto a realizar su ardiente deseo de luchar por la independencia de Cuba. Poco después, enfermo y sin actitudes de ninguna especie para la vida militar, regresa del campo de la protesta armada, y vuelve a sus libros. Pero vuelve también a su sitio propio: el de la pelea en favor del progreso de Cuba. Vuelve para probar otro modo de luchar en el terreno en que podía ser más útil, por las mismas ideas de independencia.

Varona, al volver a sus libros, se ha puesto al tanto de los distintos movimientos filosóficos que principalmente atraen la atención del mundo. Seguramente la idea de que había que decidirse por todo lo que contribuya al adelanto de Cuba, constituyendo su primer deber, ha de pesar en sus inclinaciones. Y el positivismo es la escuela filosófica que mejor puede servirle en esos empeños.

La sociedad cubana ha de superar su organización. Los hombres que podían considerarse sus antecesores, principalmente Varela, Luz y Saco se movieron en círculos filosóficos que preparaban los espíritus para la empresa del mejoramiento social y político. Varona se encontraba en un peldaño más elevado, pues ya era preciso dar unidad a un pensamiento capaz de mover grandes núcleos de opinión. Como él mismo precisó después, las ideas pasaban de individuales a colectivas. El esfuerzo de sus predecesores preparó el camino y desterró los residuos escolásticos; pero en su lugar se mantenía una metafísica formal, la krausista, incapaz de servir para mover los resortes del futuro.

El positivismo se extendía por América. El positivismo podía ser el instrumento de la superación futura. Se adhirió a lo que consideraba más adecuado para servir sus designios. De la doctrina, acepta cuanto sirviendo a su causa, que es la causa de Cuba, esté también en consonancia con sus propios pensamientos. Así, de la doctrina de Comte dejará a un lado la nueva religión de la humanidad, tomando sólo el impulso del método experimental. Después se aplicará especialmente a estudiar el positivismo en las fuentes de los maestros ingleses, y encontrará en ellos consonancias y afinidades mucho mayores.

Creemos que esta posición la toma deliberadamente. Del neokantismo, —que en Alemania resuena—, le llegan rumores. Pero el neokantismo es un movimiento metafísico, y la metafísica no ha de servirle en la empresa que se propone realizar. ¿Cuál es esa empresa? Precisamente, y en primer término, desalojar de nuestra enseñanza universitaria los rezagos de una metafísica dogmática llena de palabras sin sentido. Su artículo "La metafísica en la Universidad", evidencia esa preocupación. Pero la razón principal de su dirección hemos de encontrarla en el hecho de que el positivismo era un instrumento de progreso, de libertad, y de democracia, es decir, un modo de combatir contra la política imperante. Así lo comprendió cuando se convierte en el paladín de ese movimiento, organizando el ciclo de conferencias filosóficas que inicia con la *Lógica* en 1880, continúa con la *Psicología* y se cierra, en 1882, con el curso de *Moral*. La dirección de esos cursos queda ya apuntada en la famosa dedicatoria de la primera de la serie: "A la juventud cubana en cuyo corazón deseo fervorosamente que

jamás se extinga el amor a la ciencia, que conduce a la posesión de sí mismo y a la libertad".

Es curioso observar que, cerrado este ciclo, Varona apenas realiza nuevos empeños positivistas. En la dirección de la *Revista Cubana* demostrará estar al tanto de las publicaciones filosóficas que aparecen, pero no publicará ningún trabajo importante sobre esos temas. Se diría que el ciclo filosófico había agotado su caudal, como si con él hubiera cumplido una etapa vital de su pensamiento.

En cuanto a su posición positivista, cabe preguntar si la había adoptado por temperamento o por llamado de las circunstancias. ¿Hubiera sido distinta su dirección sin la urgencia de vencer el lastre de una metafísica de la que sólo tocábamos las abstracciones? ¿No fué una manera de decidirse por el adelanto de su patria esa adhesión suya al positivismo?

Nos decidimos por esta última creencia, porque su adhesión al positivismo queda como un gran servicio a su país, el mejor que podía prestarle en su momento y desde su sitio de pensador.

¿De qué hubiera servido al progreso de su país, su adhesión al neokantismo? Varona fué al campo de la filosofía por mandato de sus inquietudes, pero también, por razón de un deber como intelectual. Y terminado su célebre curso y puestas en movimiento ideas que habrían de realizar obra fecunda, sólo ocasionalmente volvió a ocuparse de la filosofía y del positivismo, aunque hay que destacar el paréntesis en que compuso su tratado de Psicología, reafirmación de sus disposiciones científicas de psicólogo, pero que ya supera en ella la posición netamente positivista del curso de 1882.

Cabría indagar si la posición de Varona tiene alguna semejanza con la de Dilthey. Aunque sin haber especulado sobre ello, Varona percibe la antinomia entre la aspiración a lo universal, que late en toda construcción metafísica, y la conciencia histórica que muestra la relatividad de toda construcción. Dilthey busca una solución que permita conciliar en una unidad tanto los valores permanentes de la filosofía, como la relatividad del pensar humano. Y proclamó el derrumbe de los sistemas metafísicos, pero sin entregarse al escepticismo, buscando superar la metafísica en una aspiración a la totalidad del conocimiento, mediante la historia universal. Al rechazar la metafísica, se inclinó a un empirismo radical. Pero no se

conformó con un empirismo dirigido exclusivamente al campo de la naturaleza, sino que adoptó un empirismo integral, dirigido a lo espiritual y a lo histórico, al lado de la mera naturaleza. Superó así el estrecho naturalismo de los positivistas de su tiempo. Los caminos que siguen son distintos, pero hay contactos, como el del positivismo, que acaso merezcan un estudio de quien pueda hacerlo, sobre la concepción filosófica del mundo que en ambos adopta, y que en Dilthey tiene estos tres puntos primeros: su concepción del naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo.[1]

Escepticismo creador

En el volumen *Varona, el filósofo del escepticismo creador,* que recientemente ha publicado el Dr. Roberto Agramonte, y que en rigor pudiera considerarse como una introducción a la Filosofía en Cuba, por su abarque y el profundo dominio de sus temas, señala una escisión en dos mitades casi contrapuestas en su obra filosófica: la primera, que califica de académica, sistemática, orgánica y optimista, constituída principalmente por su ciclo de Conferencias Filosóficas; la segunda, vital, fragmentaria, crítica y escéptica, según sus calificativos, integrada por el conjunto de su producción literaria y crítica, y especialmente por la obra que considera capital desde el punto de vista de su filosofía de la vida y de su cosmovisión humanista: los aforismos que intituló *Con el eslabón.*

Ya Pedro Henríquez Ureña, el moderno humanista que tan gran vacío ha dejado en las letras y en el pensamiento de América, había fijado la posición combativa de Varona, al adoptar la línea del positivismo, continuando, en cierto modo, la pauta de don José de la Luz, frente al carácter arcaico de la enseñanza filosófica. Y vió la forma de rebeldía que adoptaba Varona, como buen discípulo de Luz, en sus tres cursos célebres, que tan intensamente tiñeron de positivismo el pensamiento cubano. El maestro dominicano añade: "Pero Varona, desde que comienza su madurez, se aleja paso a paso de todo positivismo". Y aquí sienta su teoría del escepticismo de Varona a lo largo de sus reflexiones, en múltiples escritos: tanto se

1 EUGENIO PUCCIARELLI: *Introducción a la Filosofía de Dilthey.* Buenos Aires, 1944.

habla de él, que un día el propio Varona confiesa su escepticismo intelectual en el campo de la razón pura, declarando que se acogía a la razón práctica. Fué en 1915, en su conferencia en el Ateneo de La Habana que tituló "Mi escepticismo". En ella proclamó su fe en la acción: "La acción es la salvadora". Su escepticismo así quedaba salvado, dándose un caso similar, que Henríquez Ureña presenta, en el pensador hispánico-sajón, George Santayana, quien llevando su escepticismo hasta lo más hondo, regresa de él acogiéndose a la fe práctica en la existencia del universo, a "la fe animal".[2] Por otra parte, sus aforismos de moralista, van dirigidos contra sistemas, contra filósofos, contra actitudes individuales, o se encaminan a señalar el perpetuo conflicto entre lo real y lo racional. Pero quedaba siempre en Varona una gran reserva para admirar y proclamar grandezas. Y entre todas las cosas que despertaron su admiración y su capacidad de admirar, quizá ninguna alcanzó mayor altura que las virtudes humanas. Su literatura estuvo al servicio del bien humano, y se sirvió de ella, tanto como de las puras ideas, para levantar el nivel espiritual de su pueblo. El psicólogo y el moralista se conjuraron para penetrar en la esencia de grandes creadores de personajes como Cervantes, o de grandes doctrinarios, como Emerson. El deber le señaló sitio y, como apunta Pedro Henríquez Ureña, su literatura se llena de calor humano, y los pueblos ganan en la contemplación de altos ejemplos.

Nuestra idea es que Varona, al tomar el partido del positivismo, quiso realizar un gran servicio a Cuba, preparando el camino de la ciencia, al sustituir la ontología y la teología por el método analítico, que conduce a la investigación de los fenómenos. Que cumplió esta tarea a conciencia, no es cosa que se dude, y que nos prestó otro gran servicio, tomándola sobre sí, lo recalca Ortega y Gasset, en unas palabras que el Dr. Agramonte recoge: "si los hombres de 1880 no hubieran sido positivistas, nosotros hubiéramos tenido que serlo". El eslabón del positivismo era fatal, tanto como necesario. Esto nos hace pensar que Varona tuvo una clara idea de su misión, vencida la cual volvió al cultivo de la literatura, aunque sin olvidar aquella de constructor de un clima de superación social para los cubanos.

---

[2] PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: "El maestro de Cuba". *La Nación,* Buenos Aires, 15 de marzo 1936. *Las corrientes literarias en la América Hspánica,* México, 1949.

Lo que no olvidó Varona fueron las bases de una cosmovisión inspirada en el positivismo, que incluía la aplicación del método objetivo, el fenomenismo, el evolucionismo, la ley científica, el liberalismo, el sentido crítico. Esas direcciones, conjugadas con un humanismo esencial que había moldeado su formación, le impulsan hacia un "nuevo y elevadísimo magisterio".

Etica formativa

En su tercera serie de conferencias filosóficas, consagrada a la Moral, aplicó Varona la ley de evolución, "a la manera de los naturalistas". Y desde las primeras páginas formuló el principio que consideraba fundamento de "toda la ciencia y el arte todo de la ética: el hombre es moral porque es sociable". La moralidad sigue, por tanto, las transformaciones de la sociabilidad. Al desarrollo paralelo de estos principios y a su confirmación científica, consagra buena parte de su obra, complementando aquel primer aserto con este otro: "El progreso de la moral es un corolario del progreso de sus instituciones". Aun ha de fijar un tercer postulado, que complementa su enfoque: "El hombre se ha hecho moral a fuerza de ser sociable". De aquí que cuanto redunda en provecho de la sociedad, redunda en beneficio de la moralidad, sentimiento perfectible en grado eminente. Con esta luz recorrerá todo el camino de su concepción ética, formulando como en resumen, en abstracto, y en lo que tiene de más general, "que la moralidad no es sino el sentimiento más o menos claro que tiene el individuo de su dependencia con respecto al cuerpo social; en una palabra: el de la solidaridad social".

El cargo que le hace a Varona el filósofo Francisco Romero, en el estudio que le consagró hace pocos años, es el de haber concebido la ética como un ensayo para establecer científicamente el fundamento de la moral, porque, según el filósofo argentino, "la ética es, ante todo y por esencia, el dominio del deber ser, y no hay la posibilidad de elevarse a lo que debe ser, mediante el análisis de lo que es, ha sido o será". Esto sin desconocer la significación de la obra de Varona dentro del cuadro de la filosofía iberoamericana, como un excelente aporte a la

sociología de la ética, al estudio concreto de la conducta humana.[3]

La teoría de Varona llega a precisar que los actos de los individuos que viven asociados son morales, si responden a la solidaridad.

El propio Varona había hecho la crítica del precepto kantiano, al colocar la esfera de la moralidad completamente fuera del mundo de los fenómenos. Y de igual modo combatió el punto de vista tan opuesto de los utilitaristas, que fundaban en el placer, o en la felicidad, el criterio de la moralidad. Varona se consagró a demostrar que las más de nuestras acciones obedecían al hábito. Vió que los teóricos necesitaban la existencia de un criterio moral, e indagó si la solidaridad podía responder a esa necesidad. Y llega, por este camino, a considerar una sanción, una conciencia moral, que es una especial sensibilidad del conglomerado social, para juzgar los actos que la favorecen o la contrarían. "Los preceptos morales adquieren fuerza represiva e impulsiva. Esto es lo que constituye su carácter específico; y por eso la conciencia moral no es sólo la suma de los preceptos morales, ni el sentimiento de los impulsos que conducen a los actos morales, sino el conjunto de los preceptos que mueven nuestros sentimientos morales. En la conciencia moral plena vemos realizada toda la obra de la solidaridad; porque allí es donde se ostenta con sus caracteres de criterio para censurar, de obligación para impulsar y de sanción para reprimir".

Superación del determinismo

SIGUIENDO el proceso de sus ideas hacia la confirmación de sus doctrinas, considerando que el grado eminente de moralidad depende de la organización social, Varona arriba a una de sus más importantes conclusiones, confirmatoria de una idea que ya había apuntado en sus anteriores ciclos de conferencias: nos referimos a la posibilidad de superar el determinismo.

En efecto, recordemos la primera página de sus conferencias de *Lógica,* cuando dedicaba el libro a la juventud cubana, asentando que el amor a la ciencia "conduce a la posesión de sí

[3] FRANCISCO ROMERO: "Enrique José Varona", en el volumen *Filósofos y Problemas,* ed. Losada, Buenos Aires, 1947.

mismo y a la libertad". Así se abría el arco que en su segunda serie de conferencias, las de *Psicología,* alcanza mayor precisión, al decir: "El hombre no puede sustraerse al determinismo, pero sí puede, en cierto modo, educarlo, y guiarlo, que es aquí vencerlo". Consideraba así la educación como una verdadera redentora, para concluir: "Si he logrado exponer con claridad mi pensamiento, no os parecerá paradójica esta sentencia que lo resume: 'El hombre no es libre, pero se hace libre. Empieza por obedecer, acaba por escoger; pero no escoge por capricho, escoge determinándose' ".

Por último, en la *Moral*, presenta la dramaticidad del hombre, solicitado por motivos diversos, o aun opuestos, que constituyen sus tendencias a la acción. El más fuerte de los motivos vencerá, según el determinismo. Pero Varona duda de que muchas veces pueda predecirse cuál será el más fuerte. El propio Varona reconoce que, para el espíritu que puede detenerse antes de obrar, y que se cree dotado de un poder selectivo entre las acciones que lo solicitan, está abierta toda la esfera de la moralidad, pues para él existe la sanción interior. Y ese conflicto de motivos, si no rompe el determinismo que acepta como un dato psicológico, sí reduce tanto sus límites, que las acciones humanas pueden aparecer revestidas de un nuevo carácter. Y aquí reafirma Varona su concepción del determinismo confirmando sus puntos de vista anteriores: "Enriqueciendo la conciencia con experiencias y preceptos, depurando los sentimientos, escapa el hombre, en la medida de lo posible, al yugo de hierro de la determinación, acto reflejo y su actividad despojada de un automatismo ciego, se espacia en tan diversas direcciones, por campos, al parecer tan ilimitados, que se siente, que se *cree* libre".[4]

Varona y los valores

Los juicios de valor, como nos dice Ferrater Mora, son muy anteriores a toda reflexión sobre el valor mismo, como puede advertirse no sólo en todas las doctrinas filosóficas sin excepción, sino en el mismo lenguaje vulgar, que se compone casi

4 En el primer capítulo de su importantísima obra *Vida humana, Sociedad y Derecho,* Luis Recasens Siches presenta "un nuevo enfoque y una nueva solución del tan debatido problema sobre el libre albe-

tanto de juicios de valor como de existencia. Sólo al final de la Edad Moderna comienza la reflexión autónoma en el campo de los valores, como consecuencia de las investigaciones sobre el conocimiento. Y más recientemente aún, ha entrado a constituir uno de los temas fundamentales de la reflexión filosófica, cobrando independencia.

Varona, que a lo largo de toda su labor de filósofo y de escritor, tuvo un supremo interés en el hombre, desembocando cada vez más en una filosofía de la vida, formuló una escala de valores morales, como parte de su ética normativa. Esta escala de valores ha sido articulada por el Dr. Agramonte, quien considera a Varona instalado en un mundo moral, que es un mundo de valores, aunque no llegara a elaborar una ética material de ellos, en forma lógica y sistemática. Pero sí construye su propia antropología filosófica, como aparece precisado en uno de los más importantes capítulos del libro que le consagra, el que titula *Horizonte de una filosofía de la vida.* Allí sitúa, como primera cuestión, la del conocimiento del hombre, en segundo lugar, la comprensión del prójimo, en tercer término la cuestión del albedrío, y después, los valores positivos y los contravalores. En este punto el propio Agramonte organiza su tabla situando, en primer lugar, la busca irrenunciable del ideal y sus realizaciones. Siguen la inteligencia, la ecuanimidad, la autenticidad (busca de lo esencial y genuino), la consecuencia interior ("sé fiel a ti mismo"), la voluntad, el amor, la concordia (respeto a la libertad), la honradez.

La tabla de contravalores surge frente a la anterior, basada en la consideración de que la raíz de todos ellos es el egoísmo.

Después del examen de esas tablas, el Dr. Agramonte sigue precisando los elementos que componen la filosofía de la vida del maestro, para analizar sus posiciones y su concepción pesimista y escéptica, inquiriendo qué circunstancias determinaron cambio tan radical en su posición filosófica. El aspecto final que Agramonte encuentra en su filosofía del hombre, lo lleva a situarlo en una posición relativista, subjetivista. Y asienta que la doctrina de la relatividad ética, —que ya expuso en 1928 en su *Programa del curso de filosofía moral*—, impera en el mentor cubano. Que Varona se movía en ese terreno sub-

---

drío", tras un análisis filosófico de la vida humana. La meditación que nos ofrece resulta de mucho interés, especialmente para nosotros, por haber notado en ella una dirección muy similar a la que adoptó Varona.

jetivista y relativista lo confirman muchos pensamientos de su libro *Con el eslabón.* Como ejemplo oigamos este diálogo que Varona sostiene con un interlocutor imaginario. Varona comienza afirmando:

—Lo que no está en mi pensamiento, no está en ninguna parte.

—Para ti, le responde la voz ajena.

—Desde luego, y para ti, y para cada cual, arguye él.

—No veo a dónde vas a parar, insiste la voz imaginaria.

—A que lo externo es para cada uno la proyección de lo que tiene dentro, concluye el maestro.

Lo externo es para cada uno la proyección de lo que tiene dentro.

¿No habló este lenguaje el idealismo?

Estamos comprobando una posición idealista en Varona, aquella según la cual la conciencia constituye el centro, soporte y testimonio de todas las demás realidades.

La posición relativista que Agramonte apunta en Varona, dentro del marco de una filosofía de la vida, nos parece que encaja perfectamente en el juicio que formula García Morente, como objeción a la tendencia de adoptar como punto de partida, con exclusión de la otra, una de las dos realidades, la interna o la externa. El filósofo español asienta:

"Ambas realidades —la del yo y la de las cosas— no son más que aspectos, cada uno de ellos parcial, de una realidad, de una entidad más profunda, que las comprende a ambas, y que es la existencia total, o sea la vida, mi vida".[5]

Así lo creyó Varona, a nuestro juicio, y con tal norma pensó y actuó.

Ciencia y saber

La preocupación científica pesaba enormemente en Varona, que lleva su aplicación a todos los estudios a que se consagra. Con la ciencia combate la educación metafísica, y opera un cambio radical en el modo de estudiar los problemas. Este cambio fué, sin lugar a dudas, un gran bien para Cuba. Nos enseñó a orientarnos en la vida nacional por normas científicas.

5 Manuel García Morente: *Lecciones Preliminares de Filosofía,* Tucumán, 1938.

La educación tomó ese tinte, del que no se libró después. Pero el propio Varona, al inclinarse a cierto escepticismo, fué amortiguando su fe en el positivismo y acaso también en la ciencia. La disposición cientificista y positivista, sin embargo, ha prevalecido entre nosotros, por avenirse mejor con nuestra idiosincrasia, sin duda por nuestra escasa disposición para empeños metafísicos.

Entre nosotros no sucedió como en otros países de América, especialmente en México, donde el positivismo constituye escuela que arraiga profundamente, y llega a ser combatido después por los representantes de un movimiento de renovación, inspirado principalmente en el intuicionismo bergsoniano. Figuras como Antonio Caso, José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña, enfilan sus ataques contra la gran construcción levantada y mantenida por Gabino Barreda. Y tras ellos surge todo un movimiento filosófico inspirado en renovadoras doctrinas, destacándose las figuras de Samuel Ramos, Eduardo García Máynez, Francisco Larroyo, Leopoldo Zea. En Cuba, el positivismo encarna en una figura singular: Varona. Pero cuando Varona deja de sentir la fe positivista, o se aminora en él esa fe, el positivismo continúa teniendo vigencia entre nosotros, pues no surgen movimientos ni escritores que lo combatan, seguramente porque era entonces propensión o tendencia natural en nosotros. Recordemos que las dos direcciones en que sobresalió el pensamiento cubano en el pasado siglo, fueron enemigas de la metafísica, que combatimos primero con el sensualismo, después con el positivismo.

Varona se encargó por sí mismo de abandonar el altar positivista. En todo caso, su positivismo estaba condicionado por otras llamadas.

Su formación humanística ha de tener importancia nuevamente. Y no queremos solamente decir, al hablar de su formación humanista, que tuvo en su base aprendizaje de griego y de latín, lecturas y traducciones de latinos y griegos; queremos señalar la vinculación con otras culturas, mejor aún, "el estudio histórico de toda la cultura en general, —que es precisamente el fin y la tarea de los estudios humanistas", siguiendo la definición del profesor de la Universidad de Bolonia Rodolfo Mondolfo.[6] El valor de los estudios humanistas se afirmaba, como

[6] RODOLFO MONDOLFO: *Origen y sentido del concepto de la cultura humanista.* La Plata, 1940.

el propio autor lo señala, en relación con el concepto de la dignidad del hombre y de su espiritualidad, punto de partida de la filosofía moderna, que llega a colocar al hombre, la conciencia, el sujeto pensante, en el centro de toda investigación y construcción filosóficas.

Es bueno advertir que se trata de un proceso histórico de la cultura, que, como apunta el propio filósofo italiano, exige estas dos direcciones: por una parte, la conservación y asimilación de las conquistas del pasado, por otra, el activo acrecentamiento de estas conquistas. Pero tributándole "el verdadero homenaje de la vida, que no se para en la inercia, sino que progresa activamente".

En Varona concurría, antes que el saber científico, el saber humanístico.

Ese saber, producto del humanismo formativo, se mantuvo en él siempre que no contradijera la ciencia. Era el saber que lo había guiado en su formación, el saber que tenía por asiento primero, el tema de la dignidad y excelencia del hombre.

Reafirmación de lo humano

CUANDO Varona corona el empeño cifrado en su ciclo de conferencias, siente como un retorno a las inspiraciones vitales.

Es evidente que más allá de los principios éticos formulados en su *Moral,* forjó una concepción de la personalidad, cuya base está en su propia conciencia, asiento de un valor fundamental, que acaso fuera el de la independencia o consecuencia consigo mismo. Es lo que posteriormente formuló Francesco Orestano,[7] partiendo de una concepción de la vida en la que entra el propio concepto que nos formamos de ella, y de sus fines generales y particulares, actuales y futuros. Para Orestano el "concepto de vida", es "el verdadero fundamento de todos los juicios éticos, de todo criterio del bien y del mal, de todo sentimiento de aprobación y de reprobación, de toda valoración moral positiva o negativa". La fórmula tiene una extensión superior a sí misma, por cuanto "expresa con la máxima evidencia de lo que es característico del problema moral: la posibilidad de sobreponer a la realidad natural, biológica, un

[7] FRANCESCO ORESTANO: *Los valores humanos.* "Argos", Buenos Aires, 1947.

"concepto de la vida". Y como complemento de su teoría, asienta que "La conciencia es la verdadera sede de la vida moral".

La filosofía de la vida de Varona era también un arte de la vida, lo que significa una armonía vital, imposible sin esa unidad.

Gran parte de la obra de Varona se dirige a la afirmación de caracteres dotados de las más altas cualidades y bastaría recordar sus "galerías", en que aparecen, en orden a una valoración, una serie de personalidades ejemplares.

Desde muy temprano comienza Varona a escribir sobre los más eminentes cubanos del pasado siglo, con la intención indudable de presentarlos como arquetipos de grandes virtudes, tanto como de patriotas e impulsores del proceso de la nacionalidad y la cultura. Aquí es donde desarrolla buena parte de su concepción vitalista. Los sentimientos que exalta corresponden a valores del mundo real, y Varona maneja una gama de sentimientos muy variada, en armonía con actividades de orden intelectual, estético, moral.

Exaltaciones de la vida revestida de dignidad, de verdad, de belleza, de bondad. La exaltación de esos hombres ejemplares sería una purificación y, también una lección. Si trazó antes las líneas en que podría encajar la actividad creadora, lógica, psicológica, moral, del pensamiento cubano, ahora reconstruirá las figuras que encarnan las fuerzas humanas más útiles y bellas para la formación de nuevos caracteres.

Pensamos que los valores en abstracto no pueden alcanzar nunca la dramática significación que adquieren cuando encarnan en la personalidad humana. Un valor, actuando en una vida, tiene una trascendencia de que carece por sí misma. Esto lo veríamos mejor con los propios personajes a la vista. Podría hacerse un recorrido por la amplia serie de trabajos que Varona consagró a figuras extranjeras y cubanas, destacando en cada una la grandeza moral y espiritual que las caracterizaron. Aislando en cada una lo esencial humano, deduciríamos lo esencial de la concepción vital en Varona. La tendencia que anidaba en el fondo de su espíritu era caracterizar por sus valores morales a los hombres que de un modo u otro habían sobresalido en bien de la humanidad, de sus pueblos, de sus conciudadanos, de la sociedad en una palabra. Quintaesencia de tal valoración la hallaríamos en sus *Elogios,* serie magnífica que

encabezan Luz y Caballero y Varela, para continuar con hombres como los Mestre, Borrero Echeverría, Jorrín y muchos otros. Un curioso pensamiento que aclara su sentido de los valores humanos, es el que encontramos en su trabajo sobre Jorrín: "Se me ocurre a veces —dice que la extraña doctrina de la transmigración pudo tener alguna raíz en la pertinacia con que atribuímos a una persona que conocemos los caracteres más o menos ideales o idealizados de otra de la que sólo tenemos noticias por referencias o lecturas". Y agregaba que no lograba sustraerse a esas asimilaciones más o menos voluntarias, soliendo ver en personas que conocía algo como la reproducción modernizada de personajes históricos. Y esto lo escribía Varona a propósito de Jorrín, a quien consideraba la encarnación del hombre que había tomado la vida del modo más difícil, elevado y hermoso: como un arte. En su "catálogo interior" su insigne compatriota llevaba el nombre del gran amigo de Cicerón, Pomponio Atico, y decía después las alabanzas de su espíritu y de su carácter que justificaban su juicio. Concluyendo: "No es posible representarse un hombre como éste, sin pensar en un modelo acabado de pulcritud de maneras y aticismo de pensamientos". Y hace un atinado y bello paralelismo, del cual sale a relucir la figura del cubano, con su optimismo sereno y tenaz, que se empeña en no aceptar nunca la bancarrota de la existencia, entreviendo un reflejo de luz sideral aun en el fondo de las tinieblas. "Y concluirá "por eso desde hace mucho tiempo ha escogido por *motto* esta frase, que a sus años suena tan hermosa: *Dum spiro spero*".

He ahí cómo, al revelar cuánto significaban para Varona los valores humanos, al punto de que era frecuente en él esa representación ideal, hemos podido notar también cómo, no obstante todos los pesimismos en que la realidad lo hizo caer transitoriamente, y todo el sabor escéptico que a veces hallamos en él, su condición era la propia de Jorrín: un optimismo vital que le iluminaba y con el cual esperó que un día se aclarara para el hombre el fondo de las tinieblas.

AVENTURA DE LAS IDEAS EN AMERICA

(COMENTARIO A LAS PONENCIAS SOBRE "FILOSOFIA AMERICANA" EN EL CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DE MEXICO. ENERO DE 1950)

La circunstancia de que este coloquio de filósofos al que asisto como modesto comentador de hechos de la Cultura, se inquiera si "existe la posibilidad de una Filosofía americana" parece trasladar la cuestión al tiempo futuro, como si nuestro Continente aun no tuviese pretérito y viviera envuelto en esa imprecisa niebla de ahistoricidad de que habló Hegel. Pero cuando Hegel nos emplazaba a tan imprevisible cita en el porvenir y decía que no se ocupaba de nosotros porque no era profeta sino filósofo, aun estábamos asidos a Europa como lejanos apéndices coloniales y acaso no pudo advertir por falta de perspectiva, que para la Historia mundial la independencia de América era tal vez más importante que el unitario fortalecimiento de su Estado prusiano. A más de un siglo de Hegel podemos preguntarnos si el desgarramiento europeo y aún la ineficacia de su Filosofía para solventar la mayor crisis de valores que haya visto la época moderna, no nos obliga a una mayor concentración del espíritu americano y nos otorga el derecho de mirar los problemas desde nuestra propia situación vital. No es que América pretenda una tipicidad humana, orgullosa o vanidosamente opuesta a la del europeo, ni que incurramos en aquellos romanticismos y mesianismos étnicos y nacionales a que no fuera inmune el propio Hegel. Se trata sólo de saber si la presencia del hombre en este continente donde se produjo un choque y conciliación de razas y pueblos ante el cual parecen pequeñas y provinciales las experiencias de la historia clásica, no provocó y está provocando una problemática; nuevas interrogantes y situaciones que pueden preocupar al filósofo. Cómo se han desarrollado las ideas en América; sobre que grandes temas se cargó el acento de nuestra perplejidad, qué orientación en el hacer ha determinado el estilo de vida americano, me parecen motivos dignos de planteamiento filosófico. Y si por un ambicioso anhelo de intemporalidad nuestros pensadores no quisieran verlos o esclarecerlos, justificarían aquella popular caricatura del filósofo a quien se le quemó la casa mientras él permanecía ensimismado.

Admiro el sumo rigor lógico con que el profesor Katsoff en un brillante trabajo se defiende de la ambigüedad de calzar a la palabra Filosofía un adjetivo que alude a lo geográfico más que a lo eterno. El teme a toda "fragmentación intelectual" y a la "babel de voces" que engendra. Por significar demasiadas cosas, cree que semejante Filosofía adjetivada no llegue a revelarnos la tipicidad del hecho que buscamos. Porque filosofía americana podría ser la que parezca más compatible con el ambiente de América u otra que sea innata a los americanos y no a los extranjeros o bien —si nos situamos desde un ángulo más limitado— la manera como la Filosofía se ha desenvuelto en América. Puede ser la Filosofía el análisis del pensamiento, el estudio de la realidad, la construcción de un sistema a priori, el descubrimiento de presuposiciones absolutas, la articulación lógica de una fe. Y sólo desde una posición demasiado subjetiva y arbitraria cabría hablar de un "análisis americano del conocimiento" que fuese diverso al de otros pueblos o comunidades. El profesor Katsoff se nos torna terriblemente irónico al decir que aunque haya ideas innatas, su "inneidad" se debería más a la naturaleza del pensamiento que al sitio en que se hayan producido. Agrega que si el descubrimiento y análisis de los "horizontes culturales" puede ser de valor psicológico o histórico no constituye, por sí mismo, la esencia de la Filosofía. Y el adjetivo "americano" nada puede decirnos sobre la verdad u error de un sistema. Tendría validez el adjetivo si existieran en América presuposiciones absolutas que fuesen diametralmente distintas de las de otros orbes culturales. En tal caso, comenzaríamos preguntando: ¿Cuáles son esas presuposiciones absolutas? Si desde otro punto de vista la Filosofía americana fuese la articulación lógica de nuestra forma de fe, ésta para no parecer arbitraria debería ofrecernos una aceptabilidad racional que no resultaría diversa, tampoco, de la de los demás hombres. En una palabra, la intención del profesor Katsoff es preservar a la Filosofía de cuanto altere su universalidad ya que en cualquier latitud debe dar respuesta a problemas y enigmas del hombre, superiores a toda circunstancia ambiental.

Pulverizados por la lógica del profesor Katsoff nos inclinaríamos a negar toda específica posibilidad filosófica americana, si en este debate no abriesen una brecha los historicistas. El profesor Romanell recuerda una bella imagen de Whitehead según la cual "toda Filosofía es pensada como desde un secreto y coloreado trasfondo imaginativo, aunque no emerja explícitamente en el razonamiento". Y Scheineder describe en su trabajo que avatares y peripecias vivió el pensamiento filosófico europeo al pasar el Atlántico y porqué su historia y proyec-

ción se distingue de la de Europa. Mientras que allá el desarrollo histórico de los clásicos sistemas filosóficos estaba separado por espacio y tiempo, aquí se entrecruzaron como señalando diverso sincronismo. El nuevo ambiente a que se trasladan origina, asimismo, otros y diversos centros de interpretación. Como aquel alemán de quien cuenta una anécdota que sembró peras en el Brasil y cosechó guayabas, hay una aventura de las ideas que al justaponerse en América y sufrir otras condiciones producen inesperadas síntesis. ¿Y ya en la rica cultura antigua no era otro el punto de mira y el acento de la Filosofía al pasar de Grecia a Roma, de Platón a San Agustín? ¿Qué otra cosa hacía la Edad Media europea al cristianizar su Aristóteles y erigir sobre él las grandes "Summas" de la Escolástica? ¿No es el pragmatismo, pongamos por caso, una síntesis de ideas que nacidas en Europa alcanzan en los Estados Unidos inesperada vitalidad y dimensión, debido a una especial coyuntura histórica? Desprendidas de su fuente originaria, las ideas lánzanse a vivir su imprevista aventura de hijas pródigas; engendran "ideologías" y configuran distintas situaciones vitales. ¿Y no aparece toda la historia de nuestra cultura americana como el resultado de una migración que al choque con una realidad nueva, desde el punto de vista geográfico y humano, sometió al hombre europeo a otras experiencias e imprevistas formas de vida? ¿Es que la tradicional imagen física del mundo que prevalecía al comienzo de la edad moderna no fué trocada y modificada por el descubrimiento de América? En tan ya remoto momento del siglo XVI, precisamente en 1590, publicaba en Sevilla el Padre José de Acosta su "Historia natural y moral de las Indias" que no era sino el curioso repertorio de interrogaciones que el nuevo mundo planteaba a la Física aristotélica y al medieval saber geográfico de Europa. Si este libro era un poco el alegato por una ciencia natural nueva —y Acosta no fué sino el primero de una línea de investigadores de la naturaleza americana— paralelamente surgía en América con la descripción de seculares razas y culturas otra imagen del mundo moral, los fundamentos de una ciencia antropológica. La prueba a que este nuevo mundo sometió al pensamiento europeo, puede estudiarse desde los ensayos de Montaigne o la Utopia de Moro hasta el ya muy vivo historicismo del siglo XVIII. Si fuimos desde el descubrimiento, una nueva experiencia del hombre, mayor y más extraña que la que Herodoto había podido describir desde los linderos de su estrecho mundo clásico, no me parece ocioso inquirir qué ha ocurrido aquí con el pensamiento europeo, aunque no hayan nacido en nuestros países ni un Leibnitz, ni un Kant, ni un Hegel.

Por aquí descubro la importancia de la historia de las ideas para definir el centro de intereses espirituales y la problemática más constante del hombre americano. Asi como Leopoldo Zea ha estudiado ya en muy inteligentes estudios monográficos lo que se puede llamar la vida de esas ideas a través de personalidades y movimientos americanos, sería posible trazar desde el ángulo de América toda la particular aventura que aquí experimentaron libros y sistemas europeos, y por qué motivo dentro de la abundancia que nos ofrecía Europa, elegimos unos con exclusión de otros. Con libros europeos —como es el caso de la influencia de Rousseau en las vísperas del movimiento emancipador— hacíamos nuestra propia síntesis y elaborábamos nuestras primeras ideologías políticas y educativas. Y hasta lo que entonces se suponía como "ahistoricidad" de América, incitaba a muchos pensadores europeos a trasladar al nuevo mundo el campo de sus utopías o experimentos sociales. Qué ocurrió aquí con Kant, con Hegel, con Comte, y de qué manera buscamos en determinado sistema la justificación teórica de nuestro hacer, constituye un valioso antecedente de nuestra filosofía americana. No de otro modo, y aunque toda religión pretenda al menos tanta universalidad como cualquiera filosofía, hablamos históricamente de un "cristianismo oriental u occidental" sin que el adjetivo destruya el valor ecuménico del concepto. Si la historia de las ideas sirve para reconstruir y repensar la problemática más constante del hombre americano y contribuye a afirmar, por ello, nuestra conciencia histórica, no creo sin embargo que el camino de nuestra Filosofía debe asirse, de modo preferente, a este método de exploración historicista. Aquí conviene delimitar los campos del filósofo y del historiador de la cultura. Quizás al primero le interesan las ideas en sí, mientras que al segundo le importan en cuanto hechos.

En muchos de los trabajos presentados a este Congreso se ha señalado el matiz o acento particular de América en el trabajo filosófico. Una relación más viva entre el filosofar y el hacer parece característica americana. Si el Pragmatismo, por ejemplo, llegó a ser una filosofía reveladora de los Estados Unidos, ¡cuánto de pragmático no hay también en el pensamiento hispanoamericano! Lo que hasta ahora hemos sentido como retardado o irresuelto en el desenvolvimiento filosófico de Hispanoamérica, no es sino el resultado de nuestra propia coyuntura histórica. Durante el período colonial recibimos de España la vieja Escolástica cuando ella era superada en Europa por el embate de la nueva ciencia experimentalista y del racionalismo crítico, y sólo en el siglo XIX comenzamos a dar el salto que nos separaba de las corrientes espirituales del mundo moderno. Por otras razones que las de los Es-

tados Unidos el hacer era entonces más importante que el pensar. La aplicación americana de las más diversas filosofías se tornaba de inmediato, política, lucha social o acción pedagógica. Aun los hombres que en aquellos días augurales de nuestras repúblicas tenían tan definida vocación filosófica como don Andrés Bello —cuyo valor como filósofo ha reivindicado recientemente José Gaos en un excelente ensayo— tenían que repartirse y volcarse en una labor orfeica de primeros descifradores de la Cultura. A una cultura de monjes y cortesanos doctores, carente de sentido histórico como fué en gran parte la de la época colonial, debían oponer ellos otra endilgada hacia el pueblo en que el hombre americano configurara su apetencia de libertad. Este es el valor ejemplar de la obra de Bello, de Varela, de Luz y Caballero, de Hostos, de Varona, cuya eficacia no puede negarse porque hoy pidamos mayor rigor técnico y más especialización a los estudios de Filosofía. Que por el apremio de su circunstancia histórica no pudiesen ofrecernos sistemas tan cerrados y coherentes al estilo europeo, no significa que no existiese pensamiento filosófico. ¿Con qué otra cosa argumentaba América su derecho a la insurgencia política contra sus viejas metrópolis y trataba de organizarse bajo nuevos módulos?

La América insurgente del siglo XIX de donde inmediatamente venimos y la que conformó nuestras instituciones, era discípula de la ilustración europea y heredó de ella la preocupación social y política, casi diría su inmanentismo. Acaso en un ámbito tan nuevo y tan vasto como el de los Estados Unidos cumplió la Ilustración y después el Positivismo decimonónico, una peripecia colectiva de dimensiones no previstas. De la ciencia europea extrajeron los anglo-americanos una aplicación tecnológica de inesperado desarrollo. Se dominaba el mundo exterior antes de ahondar en la conciencia del hombre. Pero creo que después de esta "praxis" inicial y necesaria, también llegaremos en un proceso histórico normal a la más libre altitud metafísica. Vale la pena pensar si el problema de la negación del pasado para fundar nuevos métodos mentales y elaborar lo que historicistamente llamamos la Filosofía americana, no ha sido más agudo y violento en Hispaoamérica que en los Estados Unidos. Al emanciparse de su metrópoli, los anglo-americanos heredaron los métodos del pensamiento inglés plenamente impregnados ya de la ciencia natural y del experimentalismo moderno, mientras que nosotros debíamos conquistar horizontes culturales que nos fueron prohibidos. De aqui ese anti-españolismo, tan pueril y carente de sentido histórico de muchos pensadores hispanoamericanos del siglo XIX. Si el proceso histórico de los Estados Unidos se cumplió como extraordinaria evolución de supuestos y formas que ya existían en

su trasfondo anglo-sajón, los hispanoamericanos quisimos alcanzar el tiempo que nos había dejado en retardo, por medio de revoluciones. Esta palabra que parece tan peligrosa, descortés y chocante a nuestros vecinos del Norte es bastante usual entre hispanoamericanos. Por su frecuente empleo casi no nos asusta, y hasta pensamos que antes que se realice esa síntesis, ese convivio e integración de filosofías y humanidades escindidas que el profesor Northrop aspira a conciliar en América, habrán ocurrido en más de un país hispanoamericano otras y numerosas revoluciones. No es secreto para nadie que muchos de estos pueblos no podrán seguir bajo su desnivelada estructura social, y pensadores y filósofos deberán atender a reclamos cada vez más patéticos de la coyuntura histórica.

En varios de los trabajos presentados a este Congreso de Filosofía y muy señaladamente en los de los profesores Northrop y Frondizi, se fijan las diferencias más perceptibles entre las dos grandes zonas de la cultura americana. Mientras que a través de la ciencia natural y de la tecnología los estadounidenses tienden a una creciente racionalización de la vida y se precaven casi medrosamente de los factores emocionales e irracionales que condicionan toda existencia, la entrega trágica al destino y los valores que fluyen de ella, parecen factores condicionantes del alma hispanoamericana. La discordia espiritual observable entre ambos grupos del Continente, surge, sin duda, de estos opuestos centros de interés vital. Si —como lo anota Frondizi— los norteamericanos tachan de vago e impreciso nuestro humanismo, también nosotros culpamos de seca y mecánica la tendencia racionalizadora que parece observarse en las más varias esferas de la existencia norteamericana. Decimos que como rezago del positivismo científico del siglo XIX, su visión de lo espiritual se ha fragmentado frecuentemente en técnicas y métodos que explican todo, menos la unidad del espíritu. Pensamos que por prever tanto, a nuestros amigos del Norte les ocurre lo que al Wallenstein del drama de Schiller: que no calculan lo demasiado personal e intransferible. Hoy mismo, y ante el peligro de una tercera guerra mundial, ¿no tratan los Estados Unidos de preparar sus defensas materiales en todas partes, sin que su excesivo culto de lo fáctico les permita ofrecer los principios universales que hagan más válido y aceptable el esfuerzo y cooperación que se pide a los demás pueblos? Las experiencias de una vida más trágica (pobreza y violencia del medio hispanoamericano en contraste con el confort y seguridad nórdica; multiplicidad de funciones en que aquí se reparte la tarea del hombre en oposición al riguroso especialismo) nos hace mirar escépticamente aquel optimismo científico y tecnológico tan común en los Estados Unidos.

De un perfeccionamiento en las cosas y en las técnicas esperan ellos, más que nosotros, el progreso humano. Del drama de nuestra historia civil y quizás como herencia de las más pesimistas cosmogonías indígenas, los hispanoamericanos estamos acostumbrados a esperar lo peor y no nos espantan las catástrofes. La herencia moral de Hispanoamérica es ese pensamiento de desterrados y desgarrados, de héroes trágicos combatiendo contra toda imposibilidad y toda adversidad al estilo de Bolívar, de Sarmiento, de Juárez, de Martí. No averiguamos aun si ese pensamiento constituye una filosofía coherente, pero forma la vivencia cósmica sobre la que empezó a erigirse nuestra movediza Historia. El profesor Northrop, tan fino investigador del espíritu de las dos Américas, diría que es el factor intuitivo y la actitud existencialista que la América Hispana por su doble tradición de pasión española y simbolismo indígena, opone a la casi deshumanizada teorética occidental. Si los Estados Unidos se han realizado como una especie de extremo Occidente que lleva a sus últimas aplicaciones los supuestos de la ciencia natural y física moderna, Northrop busca en nosotros a más de la tradición latina, un como recóndito orientalismo que nos vino a través de los elementos islámicos incluídos en la cultura española y en todo lo que parece asiático en Teotihuacán y en Uxmal, en Mitla y en El Cuzco.

Los profesores Northrop y Frondizi tratan en sus trabajos de que se concilien estas dos caras de la realidad de América si efectivamente deseamos que la comunicación entre ambas partes del Continente, esté condicionada por algo más que los hechos económicos. No basta en un debate del asunto que nuestros amigos del Norte digan que nosotros somos pueblos sumidos todavía en la más imprecisa vaguedad poética, ni que les respondamos con nuestra rebeldía a toda racionalización y a esa negación de lo trágico que consideramos inmatura y pueril en las formas más populares de la cultura norteamericana. Creo que semejantes valores diferenciales admiten intercambio y complementación. De la ciencia norteamericana, de su impresionante aparejo metódico, de su cuidadoso empleo de las técnicas, está más que necesitada la investigación en Hispanoamérica. Pero que ellos comprendan también nuestro punto de vista, nuestro culto quizás exacerbado de lo personal, nuestro respeto por aquellas zonas misteriosas del alma, rebeldes ya a toda medición, a toda racionalización científica.

Mariano PICÓN-SALAS.

Presencia del Pasado



Chinampero de Mízquic.

LAS CHINAMPAS DE MEXICO

POESIA Y REALIDAD DE LOS "JARDINES FLOTANTES"

Por *Robert C. WEST* y *Pedro ARMILLAS*

1

Las chinampas, poéticamente llamadas "jardines flotantes", los famosos jardines flotantes del Anáhuac, persisten hasta hoy día, presencia del pasado en los aledaños de la ciudad de México. Reliquia viva de técnicas anteriores al arribo de los hombres blancos y barbados son también realidad económica. En ellas se produce la mayor parte de las verduras frescas que consume la población de la capital de la República.

¿De veras flotan esos tan celebrados jardines? o bien ¿flotaron en un tiempo y ahora están varados? Hay, como veremos, una tradición que se remonta a tiempos pre-hispánicos referente a chinampas flotantes, trasladadas a voluntad de un lugar a otro; el padre Acosta escribía a fines del siglo XVI que en la laguna de México "se ha hecho muchas veces hacer sementeras movedizas en el agua, porque sobre juncia y espadaña se echa tierra en tal forma que no la deshaga el agua y allí se siembra y cultiva y crece y madura, y se lleva de una parte a otra"; después Clavijero (1780), Humboldt (1809), Orozco y Berra (1855) y Santamaría (1912), describieron chinampas flotantes, y Sapper asegura que las había en la vecindad de Tláhuac en 1923 y que podían ser cambiadas de lugar.[1] Por otra parte, los cronistas de los viajes del padre Ponce (1585) y Torquemada (ca. 1605) describen con bastante detalle la construcción

---

[1] José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, pág. 533. México, 1940. Karl Sapper, reseña de Schilling *Die schwimmenden Gärten von Xochimilco,* Petermanns Mitteilungen, Bd. 86, Heft 3, Geographischen Literaturbericht, Besprechung nr. 108, 1940, pág. 109. Miguel Santamaría, *Las chinampas del Distrito Federal.* México, 1912.

de las chinampas y no dejan lugar a duda sobre las que ellos vieron, que no flotaban y que cuando subían en exceso las aguas se anegaban, sufriendo con ello mucho daño los cultivos. En la documentación (conservada en el Archivo General de la Nación, Ramo de Tierras, tomo 1525, exp. 5) sobre un pleito que por la posesión de ocho chinampas o "camellones de tierra" sostuvieron indios principales de Xochimilco entre 1567 y 1569 figura un plano pintado en estilo y en papel indígena con la localización de los camellones en disputa y sus colindancias, no parece que se trate de huertos flotantes que pudieran trasladarse de lugar. Garay (1888) las describe flotando fijas, amarradas al fondo por las raíces de los sauces plantados en sus bordes.[2] De nuestros informantes chinamperos de Tláhuac, de Mízquic, de Tezompa, nadie ha visto en su vida chinampas flotantes.

Sin negar en absoluto la posibilidad de que en circunstancias especiales se hayan cultivado chinampas flotantes es probable que algunos de los que aseguran haber visto trasladar los jardines flotando de un lugar a otro, hayan sufrido una confusión, habiendo visto en realidad el traslado de los espesos mantos de vegetación acuática —llamados "cinta"— utilizados para la construcción de las chinampas. Normalmente los "jardines flotantes" fueron y son en realidad islotes construídos artificialmente en ciénagas y lagos de poco fondo por acumulación de espesos mantos o enfaginados de plantas acuáticas y lodo extraído del fondo de la misma ciénaga, no flotan, a no ser por corto tiempo después de su construcción y aun entonces estando mantenidas firmes en su lugar por las estacas de sauce. El nombre chinampa viene de *chinámitl*, que en la lengua náhuatl o mexicana significa "seto o cerco de cañas, cercado hecho de palos o varas entretejidas" (Molina), los españoles denomináronlas *camellones*.

Aunque hay algunos irregulares, los islotes son generalmente de forma rectangular muy alargada y están rodeados por canales que sirven al mismo tiempo para mantener la humedad

---

[2] "Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre Fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España" escrita por dos religiosos, sus compañeros, 2 tomos, (tomo I pp. 172-173). Madrid, 1873. Fray Juan de Torquemada, *Los veinte i un libros rituales i Monarchía Indiana,* 3 vols. (t. II, pág. 483). Madrid, 1723. Francisco de Garay, *El Valle de México, apuntes históricos sobre su hidrografía,* pp. 10-11. México, 1888.

—pues el agua se infiltra fácilmente en ese suelo poroso— para tomar de ellos el agua para riegos y como vías de comunicación por donde se hace, en canoas, todo el transporte. Una forma complicada de chinampa (ejemplo, fig. 1) ha resultado en ocasiones al unir varias parcelas que eran anteriormente islotes separados.

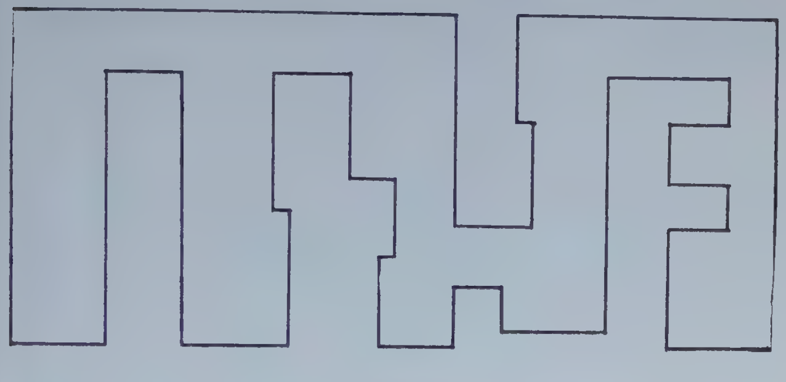


Fig. 1

La construcción de chinampas requiere condiciones ambientales particulares, ciénagas o lagos de agua dulce, de poco fondo. Podemos denominar, de un modo genérico, al sistema de cultivo basado en la construcción artificial del suelo en esas condiciones, cultivo de ciénaga. Tal como se practicaba y practica en las chinampas de México, resulta ese sistema por las técnicas integradas en él —incluyendo la previsión y habilidad dedicadas a la construcción de los islotes— una forma muy refinada de horticultura que aplica a todos los cultivos —incluyendo maíz, frijol, calabaza, chile, tomates, etc.— las delicadas técnicas de la jardinería.

Los procedimientos integrados en México con el cultivo de ciénaga: siembra en almáciga y trasplante, "abrigo" para proteger a las plantas de las heladas o del excesivo sol, riego a brazo, son con seguridad de origen pre-hispánico pues en diversas fuentes históricas están documentados unos u otros. Los cuatro siglos transcurridos desde la Conquista no han producido cambios de importancia. La introducción de plantas del Viejo Mundo ha añadido variedad a los cultivos pero no ha desplazado en importancia a las nativas; el uso del estiércol para fertilizar el suelo se ha extendido, al parecer sólo desde prin-

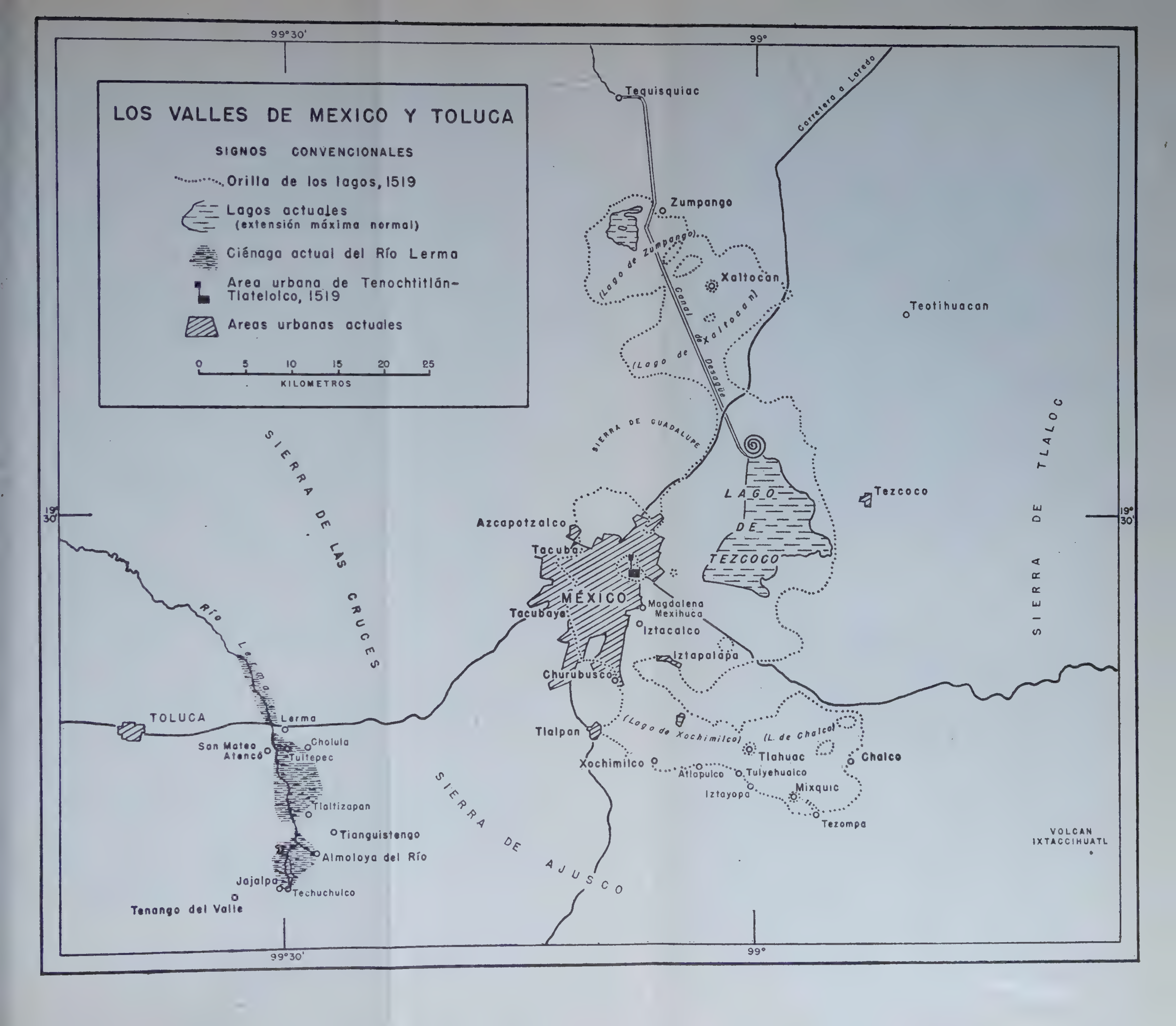
cipios de nuestro siglo, pero aun se abona también con plantas acuáticas y en algunos lugares se usa para cultivo de chile, excremento de murciélago, siendo probable que el uso de unas y otro como abono se remonte a tiempos pre-cortesianos; y la "coa" aborigen —ahora provista de hoja de hierro— sigue en boga, sin que el introducido azadón lleve vías de desplazarla por completo.

2

CUENTA la historia que en tiempos de Acamapichtli (siglo XIV), siendo los culhua-mexica vasallos de Azcapotzalco —antes de que se levantara la estrella de su fortuna imperial— el "tirano" Tezozómoc exigió por tributo que le llevaran, para plantar en la cabecera de su señorío, sabinos y sauces ya crecidos, y que le habían de hacer cada año sobre una balsa una sementera y en ella maíz, chile, frijoles, tomates, calabazas, bledos y flores, y que la habían de llevar por agua estando todo crecido y en sazón. Su dios Huitzilopochtli ayudó a los mexica a cumplir el mandato, pero Acosta hace notar que no era necesaria ayuda sobrenatural "puesto que se ha visto muchas veces (en la laguna de México) hacer sementeras movedizas en el agua".

No es esa la más antigua referencia a las chinampas en la historia indígena. Según el cronista Hernando Alvarado Tezozómoc, los mexica, durante su peregrinación, labraron "camellones que llamaron chinámitl" por primera vez, cuando llegaron a Tequixquiac, en el límite septentrional del Valle de México; después las hicieron en Zumpango o Cuachilco, en Xaltocan y en Epcoac, en el noroeste del valle; eso sucedía durante el siglo XIII. Después, para la fundación de Tenochtitlan (ca. 1325) aplicaron la técnica de construcción de chinampas a fin de ensanchar el islote para hacer lugar para la población.[3]

[3] La tradición del tributo de las chinampas flotantes es consignada por el padre Acosta, obra citada, y por Durán "Historia de las Indias de la Nueva España" (escrita ca. 1580) t. I, pág. 50. México, 1867. Sobre las chinampas del noroeste del valle y la fundación de Tenochtitlan véase Hernando Alvarado Tezozómoc "Crónica Mexicana", (escrita ca. 1600) pp. 230-231, México, 1878 y "Crónica Mexicayotl", pp. 37-38. México, 1949. La referencia a Xaltocan es muy explícita "hicieron camellones dentro del lago, *chinámitl*, sembraron maíz, *huautli*, frijol, calabaza, *chilchotl*, jitomate". Bueno es



LOS VALLES DE MEXICO Y TOLUCA
SIGNOS CONVENCIONALES
Orilla de los lagos, 1519
Lagos actuales (extensión máxima normal)
Ciénaga actual del Río Lerma
Area urbana de Tenochtitlán-Tlatelolco, 1519
Areas urbanas actuales
0 5 10 15 20 25
KILOMETROS
99°30'
99°
19° 30'
Tequisquiac
Carretera a Laredo
Zumpango
Lago de Zumpango
Xaltocan
Canal de Desagüe
Lago de Xaltocan
Teotihuacan
SIERRA DE GUADALUPE
SIERRA DE LAS CRUCES
LAGO DE TEZCOCO
Tezcoco
SIERRA DE TLALOC
Azcapotzalco
Tacuba
MÉXICO
Tacubaya
Magdalena Mexihuca
Iztacalco
Iztapalapa
Churubusco
Río Lerma
TOLUCA
Lerma
San Mateo Atenco
Cholula
Tultepec
Tlaltizapan
Tianguistengo
Almoloya del Río
Jajalpa
Techuchulco
Tenango del Valle
Tlalpan
Lago de Xochimilco
L. de Chalco
Tlahuac
Chalco
Xochimilco
Atlapulco
Tulyehualco
Iztayopa
Mixquic
Tezompa
SIERRA DE AJUSCO
VOLCAN IXTACCIHUATL

Los informes tradicionales son insuficientes para poner en claro el origen y antigüedad del cultivo de ciénaga en México.[4] Parece que la zona de chinampas más antigua sea la que se extiende a lo largo de las orillas meridionales de los lagos de Chalco y Xochimilco, en el sur del Valle de México. Cuando los inmigrantes mexica labraron por primera vez chinampas en los lugares mencionados por Tezozómoc, no hicieron, probablemente, sino aprender una técnica nueva para ellos pero acaso muy antigua en el valle.

La arqueología deberá proporcionarnos más datos sobre la antigüedad de esa forma de cultivo pero hasta la fecha se ha trabajado poco sobre este problema. La primera parte de la investigación debe ser la localización e identificación de lo que figuradamente podemos llamar chinampas fósiles. Ola Apenes ("The *tlateles* of Lake Texcoco", American Antiquity, Vol. 9, No. 1) llevó a cabo extensos reconocimientos en el seco lecho y las antiguas orillas del lago de Tezcoco, localizando una gran cantidad de montículos bajos llamados localmente *tlateles;* los más de ellos parecen haber sido construídos artificialmente y ocupados como lugares de habitación —capas de lodo alternan con capas de basura— pero es muy problemático que hayan servido para cultivo, debido a la salinidad del lago. La cerámica hallada en uno de esos lugares, excavado en 1940, corresponde a una época muy antigua, probablemente primeros siglos de nuestra Era (Ticomán tardío-Teotihuacán I); en otros lugares se encuentra en superficie cerámica de diversas épocas, desde la Arcaica a la Azteca. Montículos semejantes abundan en los lechos de los lagos de Chalco y Xochimilco, donde por tratarse de lagos de agua dulce hay mayores probabilidades de que sean antiguas chinampas.

Alrededor de Xaltocan, que era hasta el siglo pasado una isla en el centro del lago del mismo nombre, y donde según hemos visto la historia indígena menciona construcción y cul-

---

advertir que el empleo de la técnica de construcción de chinampas para la fundación de Tenochtitlan no indica necesariamente cultivo de chinampas alrededor de la ciudad, que difícilmente haya sido posible antes de la construcción en 1449 del Albarradón Viejo, o de Nezahualcóyotl, que protegió las ciénagas de la orilla occidental del lago contra periódicas invasiones de aguas saladas.

[4] Véase ZELIA NUTTALL, *The Gardens of Ancient Mexico,* Smithsonian Institution, Annual Report for 1923, pp. 462-464. Washington, 1925.

tivo de chinampas por los culhua-mexica, hay montículos bajos alrededor de lo que parece haber sido el islote original, principalmente en las orillas sur y este; cortes en alguno de ellos revelan —entre estratos alternantes de origen diverso— capas de materia orgánica, semejante a turba, que puede ser una indicación del uso de la técnica de construcción de chinampas y confirmación del dato histórico; muchos de los montículos, sin embargo, deben haber sido lugares de habitación pues se encuentran en ellos depósitos de ceniza, cimientos y abundante tiestería. La cerámica hallada en esos sitios es principalmente del tipo llamado Tenayuca negro-sobre-naranja ("Azteca II"). Se necesita más investigación en los lechos de los antiguos lagos de Chalco, Xochimilco, Xaltocan, y en las orillas de lo que resta del de Zumpango.

3

AUNQUE ciénagas y lagos de agua dulce abundan en la mesa central de México, en 1519 el cultivo de chinampas sólo se practicaba, según nuestros informes, en el Valle de México. Dentro de ese valle ha habido algunos cambios en la distribución de las chinampas desde principios del siglo XVI, correspondiendo a cambios artificialmente producidos en el nivel y extensión de los lagos.

Muchos documentos coloniales sobre pleitos de tierras indican que hubo chinampas cerca de Azcapotzalco y Popotla, en los arrabales noroccidentales de la ciudad de México, pero hoy sólo perduran algunos canales secos. Según el Mapa Gómez de Trasmonte (1628), parece que también las hubo en la zona comprendida entre la vieja calzada de Tlacopan —ahora calle del Puente de Alvarado— y el Monumento a la Revolución, y al sureste del cerro de Chapultepec, en lo que es ahora la entrada de Tacubaya y la Colonia Condesa. Desde tiempos coloniales y hasta 1938 una línea de chinampas se extendía desde el barrio de San Pablo (sureste de la ciudad) hacia el sur, a lo largo del Canal de la Viga, por Santa Anita e Iztacalco —lugares favoritos para días de campo de la población de la capital hacia 1880— hasta Culhuacán. En 1940 el canal había sido abandonado y en parte rellenado, privando de agua a las tierras inmediatas. Sin embargo, las antiguas chinampas alrededor de Iztacalco conservan su forma original y son cul-

tivadas todavía, extrayendo de pozos vecinos, mediante bombas, el agua para riego. Pero las únicas chinampas verdaderas que quedan actualmente a lo largo del antiguo canal, se encuentran junto a la Magdalena Mexihuca, donde hay pozos que proporcionan agua suficiente a las zanjas alrededor del pueblo.

Es probable que las chinampas de Iztapalapa hayan sido construídas en las postrimerías de la época colonial o después de la Independencia. Anteriormente las aguas del lago de Tezcoco cubrían gran parte de las tierras del pueblo que eran, según la Relación de 1579, salitrosas e improductivas. Aun en 1911 las chinampas de Iztapalapa tenían que ser inundadas periódicamente con agua dulce del canal de la Viga a fin de lavar el suelo de sales perjudiciales. Desde 1940 las zanjas están secas, excepto durante la estación de lluvias, y maíz y las álcalitolerantes alcachofas han reemplazado a otros cultivos.

La más extensa, típica y probablemente más antigua zona de chinampas se extiende a lo largo de las orillas meridionales de los antiguos lagos de Chalco y Xochimilco. Hay todavía nueve pueblos chinamperos —Xochimilco, Nativitas, Acalpixca, Atlapulco, Tlaxialtemalco, Tulyehualco, Tláhuac, Tetelco, Tezompa y Mízquic— en esa área, situados a lo largo de la antigua orilla, excepto Tláhuac —antiguo Cuitláhuac— y Mízquic, que fueron islas. Hay allí abundantes manantiales que brotan al pie de los volcánicos cerros que la bordean y surtían de agua abundante para el cultivo de chinampas, debido a ello el desagüe artificial de los lagos de Chalco y Xochimilco a principios de este siglo no acabó con ellas. Pero la falta de previsión en la política hidráulica amenaza dar fin a esa riqueza, desde 1948 a la fecha se han secado los canales de Tláhuac y en los de Mízquic está bajando el agua de modo alarmante. Es posible que causas naturales, tales como intermitencias periódicas en el caudal de los manantiales, contribuyan en ello. Las chinampas al sureste de Tláhuac y cerca de Iztayopa han quedado secas, pero se han construído algunas nuevas al norte de Xochimilco y al este de Tezompa durante los últimos veinte años.

Fuera del Valle de México se cultivan chinampas en la actualidad, en el de Toluca, en las orillas de las ciénagas donde nace el río Lerma. Según informes de los campesinos la técnica comenzó a aplicarse en esa área durante el último cuarto del siglo XIX. Las condiciones ambientales en la región son idénticas a las que existían en la cuenca de los lagos de Chalco y

Xochimilco hace cincuenta años. En siete pueblos —donde se habla o hablaba la lengua náhuatl— alrededor de los pantanos: Tultepec, San Mateo Atenco, Cholula, Tlaltizapan, Almoloya del Río, Techuchulco y Jajalpa, se han construído chinampas, pero su número es relativamente reducido y las técnicas de los chinamperos del Lerma son mucho menos intensivas que las acostumbradas en el Valle de México. El cultivo de chinampas, sin embargo, sigue extendiéndose ahora en la orilla oriental de la ciénaga.

Listas de tierra levantadas, llamadas *melgas,* se construyen en varias partes del centro y del sur de México (por ejemplo, en Tenango del Valle, Estado de México, y Tixtla, Estado de Guerrero), en lugares bajos y húmedos para cultivo intensivo de verduras; no es seguro que esta forma de cultivar sea indígena, es posible que sea de origen árabe e introducida por los españoles, pues se asemejan a los alfalfares regados del norte de Africa y sur de España. No son, aunque lo parezcan por su forma, chinampas.

4

LAS chinampas parecen ser una forma de cultivo única en México y en América. Los indios Mojo, que habitaban los periódicamente inundados llanos de Mamoré, en Bolivia nororiental, construían plataformas de tierra para levantar sus viviendas, pero aparentemente cultivaban sólo en lugares a salvo de la inundación. Los Guató, que viven principalmente de caza, pesca y recolección de plantas silvestres en la región pantanosa del Alto Río Paraguay, construían "aterrados" o montones, plataformas de planta elipsoidal hasta 170 x 76 m. y sesenta centímetros de altura, en lugares que se inundan periódicamente, para el cultivo de la palma *acuri* (*Attalea*) y plátano, a fin de poner las plantas a salvo de la inundación; pero tampoco puede considerarse esto como cultivo de chinampa.[5]

Sorprendentemente, la búsqueda en torno de la agricultura del tipo de chinampa fuera de México nos lleva al Asia, a Cachemira y otras tierras remotas. Los "jardines flotantes" de

[5] Sobre Mojo véase SCHMIEDER *Länderkunde Südamerikas,* p. 140; Leipzig, 1932. cf. MÉTRAUX en *Handbook of South American Indians,* vol. 3, pp. 412, 414. Sobre Guató, MÉTRAUX, *ob. cit.,* vol. 1, pp. 409, 410.

los lagos mexicanos tienen su réplica en el Viejo Mundo, en el Valle de Cachemira del noroeste de la India, a 18,000 kilómetros de distancia. Las condiciones físicas en esas dos regiones son semejantes; ambas son altas cuencas cuyos suelos aluviales están parcialmente cubiertos con ciénagas y lagos de agua dulce de poco fondo. Mantos de vegetación acuática son usados en el lago Dal de Cachemira para construir artificialmente el suelo de huertos, llamados *rádh,* en la misma forma acostumbrada en el Valle de México para la construcción de las chinampas; allí, como aquí, se plantan sauces en las orillas para "anclar" la parcela y ésta se recubre con una capa de lodo extraído del fondo del lago. Aún más, en las dos regiones las semillas se siembran en almáciga y después —por consiguiente— las matas del semillero se trasplantan a la chinampa o rádh. En un menor detalle, sin embargo, la técnica de cultivo de rádh difiere de la usada en las chinampas, porque el hortelano de Cachemira hace sobre el suelo del huerto montones pequeños de cieno y cañas, llamado *pokar,* y a esos montones trasplanta las matas de melón, tomate y pepino, mientras el mexicano traspone las plantas del semillero a huecos hechos en el suelo de la chinampa.[6]

También de los Inthas, que viven en palafitos a orillas del lago Jull, en los Estados Shan Meridionales de Birmania, se dice que cultivan "jardines flotantes", posiblemente semejantes a los de Cachemira.[7] Hay vagos informes de viajeros sobre cultivo de arroz y verduras sobre balsas flotantes en los ríos del sur de China y entre los Dyak de Borneo. Aún más, en la costa occidental de la India y en el distrito de Krian, en la Península de Malaya, se usan en los arrozales semilleros flotantes.[8] Pero

---

[6] Para una descripción detallada de los "huertos flotantes" de Cachemira véase WILLIAM MOORCROFT *Travels in the Himalayan province of Hindustan and the Punjab... (from 1819 to 1825),* vol. II, pp. 137-144. London, 1841. O bien W. R. LAWRENCE, *The Valley of Kashmir,* p. 344. London, 1895.

Es de notar la semejanza entre los *pokar* y los *montones* hechos para el cultivo de tomates y pepinos por los indios del lago de Atitlán, en Guatemala. Sobre estos montones véase F. W. MCBRYDE, *Cultural and Historical Geography of Southwest Guatemala,* Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publ. No. 4, pp. 26, 168, lám. 20. Washington, 1947.

[7] SIR THOMAS HOLDICH, *India,* p. 184. London, 1905.

[8] INEZ ADAMS, *Rice Cultivation in Asia,* American Anthropologist, vol. 50, p. 270. 1948.

estos últimos ejemplos no pueden considerarse como verdadero cultivo de ciénaga.

¿Hay relación histórica entre chinampas de México y rádh de la India, o se trata de invenciones independientes en dos regiones donde las posibilidades ambientales son semejantes? La gran distancia y el océano que se interpone entre ambas parece excluir la posibilidad de que haya habido difusión de las técnicas de cultivo de ciénaga desde el Viejo Mundo al Nuevo en tiempos pre-colombinos. Sin embargo, los estudios recientes sobre genética botánica y geografía de las plantas cultivadas tienden a hacer verosímil la posibilidad de contactos trans-pacíficos anteriores a 1492. La misma tendencia, a la aceptación de esa posibilidad como resultado de estudios culturales comparativos, se puso de manifiesto en el Symposium sobre Relaciones Trans-pacíficas a que se dedicó una de las sesiones del reciente XXIX Congreso Internacional de Americanistas reunido en Nueva York; y es oportuno recordar —en materia de paralelos culturales entre la India y el México pre-hispánico— que hace ya setenta años el gran clásico de la Antropología Cultural Edward B. Tylor llamó la atención sobre las semejanzas entre el juego mexicano *patolli* y el *pachisi* de la India, presentándolas como un argumento en favor de la difusión.

5

PARA la construcción de las chinampas los hortelanos mexicanos revelaron notable habilidad en la utilización de los recursos disponibles. La superficie de los lagos de agua dulce del Valle de México estaba cubierta parcialmente por un espeso manto de vegetación acuática flotante, viva y muerta, compuesto principalmente de especies de tule (*Thypha* esp.) y lirios de agua (*Nymphaea* esp.), formando una especie de colchón flotante de espesor variable entre veinte centímetros y un metro, que soporta el peso de personas y animales grandes. Ese manto es conocido localmente con los nombres de *césped, cinta* o *atlapalácatl.* Aun hoy en día en algunos canales poco transitados el *césped* cubre por completo el agua, a la vista aparece el canal como un prado florido y los chinamperos pasan a pie sobre ese manto de chinampa a chinampa.

Para "alzar" una nueva chinampa se cortaban —usando las coas provistas de hoja triangular de hierro— tiras de *césped*

del tamaño requerido, según las dimensiones de la chinampa proyectada, frecuentemente de cinco a diez metros de ancho y hasta cien metros de largo, tres o cuatro tiras semejantes eran movidas como balsas hasta el lugar elegido y allí se amontonaban una sobre otra, de modo que la tira superior emergía ligeramente sobre el agua. La superficie se cubría entonces con cieno extraído del fondo del lago o tierra tomada de chinampas viejas y quedaba la nueva lista para ser plantada. La joven chinampa, que al principio flotaba realmente, era anclada por medio de estacas de sauce (*Salix acumilata*), llamado en México *ahuejote,* hincadas en sus bordes; esas estacas arraigaban y así se desarrollaron los ahuejotes que dan fisonomía propia al paisaje de la región y que sirven para retener con sus raíces la tierra de los bordes de la chinampa, evitando que se desmorone.

Antes de cada siembra se extiende sobre la superficie de la chinampa suelo nuevo, constituído por cieno del fondo de los canales; al cabo de cinco o seis años la chinampa se asentaba sobre el fondo de la ciénaga, sus fundamentos de materia vegetal se habían descompuesto y formaban una base porosa, permeable, en la cual la humedad se infiltra fácilmente; para facilitar esa infiltración los islotes construídos son siempre de poca anchura, pero en cuanto a la longitud no había más límite que la del espacio disponible.

La adición periódica de suelo nuevo va elevando el nivel de la chinampa y haciendo cada vez más difícil que la humedad penetre hasta las raíces de las plantas. En consecuencia es necesario "rebajar" la chinampa de cuando en cuando, quitando con pala una capa de la tierra superficial, la cual puede usarse para "alzar" otra chinampa que esté demasiado baja; la operación de rebajar la chinampa es considerada por los chinamperos como una molesta necesidad.

El método de construcción de chinampas descrito era usado en la región Xochimilco-Chalco hasta la completa desecación artificial de los lagos, hace treinta o cuarenta años. Hoy día los viejos de los pueblos chinamperos recuerdan las partidas para cortar *cinta* de hace cincuenta o sesenta años y en Mízquic se construían con *césped* nuevas chinampas hasta alrededor de 1925. Escritores coloniales y del siglo XIX describieron el mismo método.[9]

[9] Las mejores descripciones de construcción de chinampas en el siglo XIX y comienzos del actual son las citadas de Garay y Santamaría

Hoy en día un manto semejante de vegetación cubre las ciénagas del Lerma, en el Valle de Toluca, pero el *césped* raramente se usa en la construcción de chinampas en esa área y no en la forma descrita. Las chinampas de Iztapalapa, posiblemente muchas de las de Iztacalco y las del Lerma han sido construídas usando otro método. Simplemente se abren zanjas alrededor de un lote rectangular de terreno pantanoso y el lodo extraído se acumula encima para levantar la superficie sobre el agua; por excepción en Almoloya del Río también se acumula *césped* encima de la nueva chinampa. Siguiendo este método de las zanjas todavía se construyen algunas pocas chinampas al norte de Xochimilco y al este de Tezompa. También se construyen en esa forma camellones para cultivo en las ciénagas del remoto Valle de Cachemira, donde son llamados *demb;* cada año se les añade suelo nuevo formado por plantas acuáticas secas y lodo de la ciénaga, como se hace en México. (Lawrence, *ob. cit.*, p. 345).

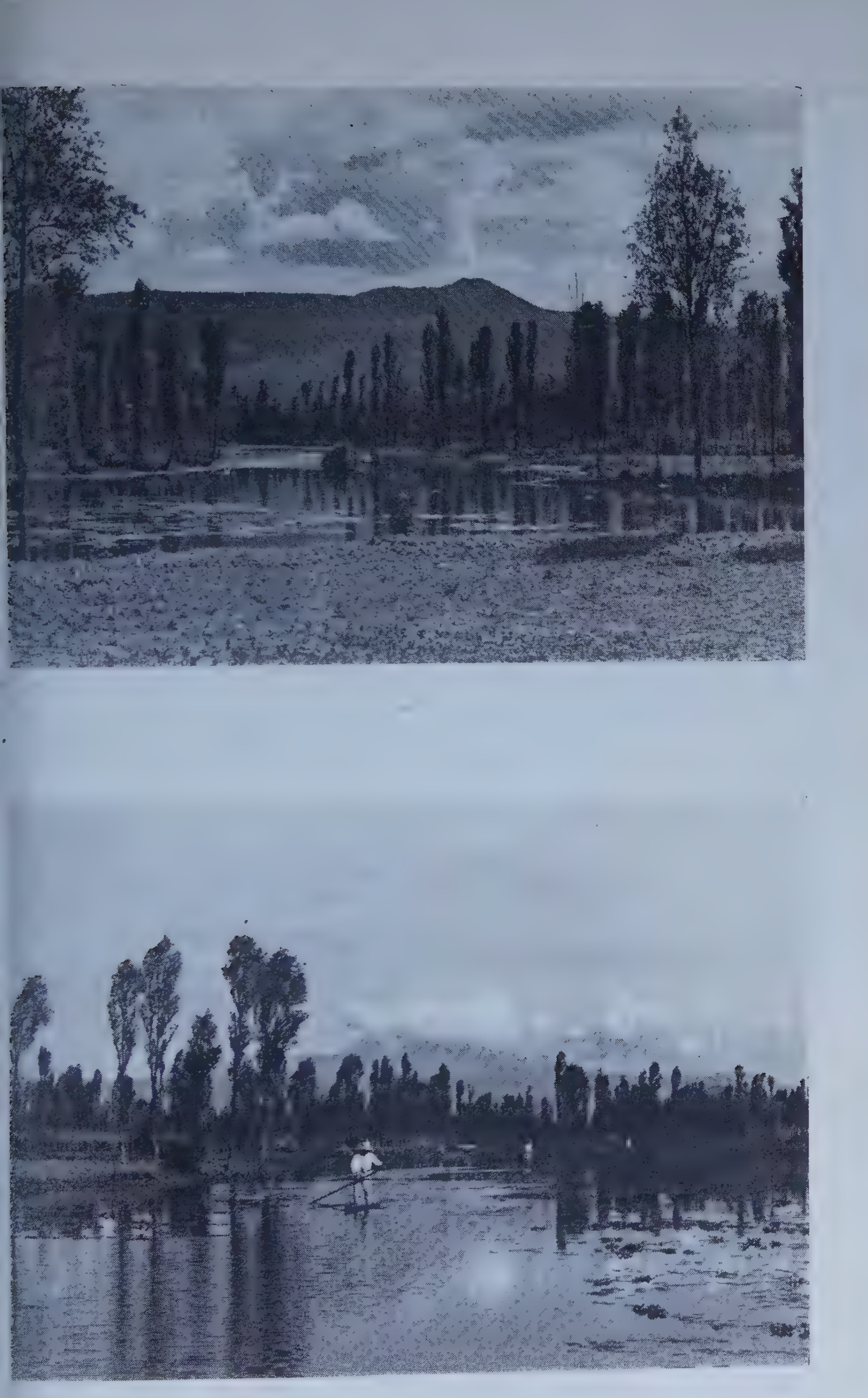
6

La mayor parte de las plantas cultivadas en las chinampas se siembran primero en almáciga, que se hace generalmente en el extremo de una chinampa, junto al canal. Sobre un lecho de vegetación acuática seca el chinampero forma una capa de cieno de seis u ocho centímetros de espesor, haciendo un rectángulo de uno a dos metros de anchura por cinco a diez metros de longitud. El lodo lo extrae del fondo del canal con el *zoquimaitl,* que es una bolsa de tela amarrada a un aro colocado en el extremo de una pértiga de alrededor de cinco metros de largo; el nombre náhuatl *zoquimaitl* significa "instrumento para cieno".

El barro endurece en dos o tres días lo suficiente para la siguiente operación que consiste en dividir en cuadrados la superficie del semillero, haciendo cortes con un cuchillo, de modo que se forman pequeños bloques llamados chapines; después se hace un hoyuelo en el centro de cada chapín con el dedo, un

---

(pp. 11-13). Un estudio reciente y muy completo sobre el cultivo de chinampas alrededor de Xochimilco es el de Elisabeth Schilling *Die schwimmenden Gärten von Xochimilco,* Schriften des Geographischen Institüts der Universität Kiel, Band IX, Heft 3, Kiel, 1939.



Canales de Mízquic.



Plantas acuáticas en los canales.



Almáciga y trasplante, siglo XVI. Códice Florentino.



Siembra en almáciga, 1950.



Chapines



Almácigas abrigadas.



Chinampa abrigada.



Chinampero usando la coa para sembrar.



Riego a brazo con el zoquimaitl.



Chinampero en su canoa.

palito o una bolita de trapo, se deposita la semilla en ese hoyito y se cubre con estiércol.

El tamaño del chapín varía según la semilla a que se destina, por ejemplo, el maíz requiere el chapín más grande, alrededor de diez centímetros por lado, pero la mayoría de las plantas, tales como lechuga, tomate o chile, necesitan chapines de solamente cuatro o cinco centímetros. También el tiempo que se deja a las plantas en la almáciga varía de una a otra; el maíz se trasplanta a los treinta o cuarenta días; las cebollas, a los sesenta y el chile a los noventa o cien; el cilantro en cambio sólo está veinte días en el semillero.

La almáciga se protege contra la lluvia o los pájaros mediante una capa de hierba del monte (*zacate*) o periódicos viejos; también se usa para abrigo la *petatera,* especie de estera de cañas amarradas con cuerda que se puede enrollar, se coloca sobre el semillero para proteger a las tiernas matas de las heladas en invierno, y de las fuertes lluvias y el excesivo sol en verano. Se riega la almáciga, especialmente durante los meses del seco invierno.

Cuando llega el momento del trasplante, los chapines, conteniendo cada uno una matita, se desgajan fácilmente —pues el corte previo de los bloques sirve para facilitar esta operación— y se llevan en canastas (*huacal, cuauhcalli*) o sobre parihuelas (*cuitlaxmacalli*) al lugar en donde van a ser plantadas. A veces las almácigas se hacen en sitios apartados de la chinampa a la que se destinan las plantas y la operación de trasponerlas requiere el transporte en barca por los pintorescos canales. Frecuentemente las matas de chile y de amaranto sembradas en almácigas de las chinampas se trasplantan a tierras de temporal en los cerros o en el llano.

Algunas plantas, como remolacha y una variedad de nabo, se trasplantan dos veces; otras, como rábanos, zanahorias, guisantes, frijoles y algunas flores, no se siembran en almáciga sino directamente en camellones levantados sobre la chinampa. El maíz en las chinampas del Lerma —que como hemos visto parecen ser de origen reciente— se siembra directamente, pero en Mízquic —de vieja tradición chinampera— siempre en almáciga y en otros pueblos de la zona de Xochimilco-Chalco hoy día se siembra lo más del maíz directamente en la chinampa, pero algunos chinamperos prefieren el viejo método, para que el tiempo que las plantas de maíz ocupan la chinampa sea más

corto y poder así aprovecharla para otros cultivos, mientras las matitas de maíz se desarrollan en el semillero.

En Atlapulco se recuerda un nombre náhuatl para almáciga, *tlachtli.* El uso de sembrar el maíz en semillero es antiguo en las chinampas del Valle de México, es mencionado como "cosa particular de aquella tierra" por los acuciosos frailes cronistas del viajero padre Alonso Ponce. Sabemos que en Michoacán se sembraba el chile en almáciga en tiempos precortesianos (Codex Plancarte, p. 54). Hoy en día en la mayoría de los pueblos indios o mestizos del centro y del sur de México se siembran en semillero el tomate y el chile; probablemente la técnica era generalmente usada en época pre-hispánica puesto que el cultivo de esas plantas requiere cuidados especiales.

La chinampa recibe cuidadosa preparación antes del trasplante. Después de levantar una cosecha, el suelo superficial se revuelve por medio de pala o azadón y se nivela con rastrillo de madera, luego se recubre con una capa de cieno extraído del fondo de los canales con el *zoquimaitl,* o con otros fertilizantes, tales como vegetación acuática seca o estiércol. Se abren huecos para colocar los chapines empleando pala, azadón, coa o *punzón* de madera (*huitzoctli*); antes de colocar el chapín en el hoyo se deposita en el fondo un poco de *agualodo,*[10] agua muy cenagosa del fondo del canal, después se pone el chapín, se cubre con estiércol y finalmente se amontona la tierra alrededor de la mata.

De los aperos utilizados en esas operaciones son indígenas el *zoquimaitl,* ya descrito, y el *punzón* o *huitzoctli,* también llamado *trompo,* que es un pesado basto puntiagudo que ahora se hace de madera de olivo o de capulín y es descrito en el Vocabulario de Molina como "palanca de roble puntiaguda, para arrancar céspedes y abrir la tierra". En cuanto a la antigua *coa,* llamada en náhuatl *huictli,* ahora provista de hoja de hierro, raramente se usa para revolver la tierra, para lo cual son más eficaces la pala y el azadón introducidos por los españoles, pero sigue en favor para la siembra y el cultivo del maíz, para lo cual sirve a las mil maravillas. A la lista de aperos intro-

[10] El verbo náhuatl correspondiente a esta acción es *zoquipachoa, nitla,* que Molina traduce "estercolar la tierra de cierta manera", pero puesto que *zoquiatl* es cieno está claro que no se trata de abono animal sino de agua-lodo.

ducidos por los españoles hemos de agregar el almocafre, usado en las chinampas del Lerma.

Cuando es necesario, las matas recién trasplantadas se protegen contra el frío, la lluvia o sol excesivos cubriendo la chinampa con "abrigo" o "tapadera", que puede ser zacate de monte o cañas y aun —especialmente el delicado tomate— son protegidas individualmente mediante abrigos formados con bloques de *césped* seco o cucuruchos de papel.

El tomate y otras verduras requieren riegos frecuentes. Se riega a brazo con el *zoquimaitl,* con *batea* o *texpetlatl,* que es un gran cucharón de madera, o con baldes o botes de hojalata. El *zoquimaitl* nc se usa en las chinampas del Lerma.

Como corresponde a tipo de cultivo tan intensivo, en el de chinampas se hace uso de abundantes fertilizantes. Los abonos originales todavía usados comúnmente, son vegetación acuática parcialmente descompuesta, lodo lacustre y fiemo de murciélago. En 1897 fué introducido en los lagos del Valle de México un jacinto de agua brasileño (*Eichornia crassipes*), denominado por los chinamperos *huachinango,* hoy en día forma la parte principal del abono vegetal usado en la zona. La vegetación acuática se recoge de la superficie de las aguas con largos horcones y se extiende en el borde de la chinampa para que se seque. En cuanto al lodo extraído del fondo de los canales, su valor como fertilizante es muy grande puesto que es rico en substancias orgánicas procedentes de la descomposición de vegetales y detritus de los pueblos. El uso del fiemo de murciélago como abono está hoy muy extendido en regiones del sur de México, donde hay formaciones calcáreas abundantes en cuevas, por ejemplo, los Estados de Morelos y Guerrero; en esas regiones se emplea principalmente para el cultivo de chile y tomate. En la actualidad, como probablemente en tiempos precortesianos, femateros profesionales lo recogen en las cuevas de Morelos y lo llevan a vender al Valle de México, donde los chinamperos lo usan como abono para las matas recién trasplantadas de chile y de tomate.

En los últimos treinta y cinco años el estiércol se ha convertido en el abono más importante de los usados en las chinampas. Muchos chinamperos tienen ahora tres o cuatro vacas lecheras y otros tantos burros o mulas en sus corrales, otros compran boñiga en alguna de las abundantes granjas lecheras

establecidas alrededor de la ciudad de México. Generalmente el abono (*tlazotlalli*)[11] se prepara con boñiga mezclada con cañas, hojas y hierba.

7

Las chinampas del Valle de México se cultivaban y cultivan en forma extraordinariamente intensiva. La siembra en almáciga permite ahorrar espacio en la chinampa mientras germinan las semillas y comienzan a brotar las matas. La chinampa raramente se deja descansar; su fertilidad se mantiene mediante el generoso uso de abonos que hace posible mantener un ciclo continuo de intensa producción año tras año. El clima favorable, la humedad del subsuelo, los riegos de auxilio, el abrigo, el amoroso cuidado individual que se dedica a cada mata, todo contribuye al mismo resultado.

Fué sin duda la gran productividad de las chinampas unida a la facilidad del transporte de sus productos por agua —de gran importancia en una civilización en que los medios de transporte terrestre se limitaban a la carga a lomo humano— lo que permitió la gran concentración de población en el Valle de México, que los conquistadores y cronistas españoles proclamaron y que los estudios más recientes aceptan.[12] Como la arqueología pone de relieve la existencia de una población muy densa —que atestiguan las ruinas de Teotihuacán— en el valle ya muchos siglos antes de la conquista española, cabe pensar que los mismos factores que sustentaban esa densa población de 1519 hayan operado ya antes. No es posible, sin embargo, probarlo por ahora y toca a la arqueología averiguarlo.

Los cronistas españoles del siglo XVI afirman que cientos de canoas cargadas con maíz, frijol, calabaza, chile, *alegría,*

---

[11] Molina da como significado de esta palabra náhuatl "cosa gomitada".

[12] Cook and Simpson, *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century,* University of California, 1948, aceptan para Tenochtitlan-Tlatelolco 300,000 habitantes, 400,000 para el área metropolitana Tezcoco-Coatlichan-Huexotla-Atenco, posiblemente 100,000 en Chalco. Esas eran las mayores aglomeraciones urbanas a cuyo abastecimiento contribuían las chinampas pero eran muchos los pueblos, en la misma área, que contaban más de 10,000 habitantes.

chía, quelites y flores —*cempoalxóchitl, oceloxóchitl, cacaloxóchitl, macpalxóchitl*— producidos en las chinampas de Xochimilco, llegaban diariamente a los mercados de la capital azteca. Cuatro siglos más tarde las chinampas todavía abastecen a la ciudad de México con la mayor parte de las verduras que consume. Las plantas introducidas por los españoles han añadido variedad.

Ya en 1526 los vecinos de la capital de la Nueva España disponían de suficientes verduras: col, lechuga, rábanos, nabos y zanahorias, cultivadas en huertos de españoles, situados al oeste de la ciudad. Los chinamperos indígenas adoptaron poco a poco las plantas del Viejo Mundo, que ya a comienzos del siglo XVIII eran generalmente cultivadas en las chinampas. Hoy día por lo menos veinticinco verduras diferentes y varias flores originarias del Viejo Mundo se cultivan en las chinampas al lado de las plantas: maíz, frijoles, chile, tomates y la flor de los muertos *cempoaxóchitl* (*Tagetes erecta*), que cultivaban los chinamperos en tiempos de Moteczuma. Algunos pueblos, como Atlapulco y Tezompa, se han especializado en la producción de lechugas, mientras que Xochimilco es hoy, igual que en tiempos pre-hispánicos, el lugar de las sementeras de flores, como su nombre significa. Sin embargo, en términos de la superficie que se le dedica todavía, va a la cabeza de todas las otras plantas cultivadas en las chinampas una variedad de maíz blanco adaptada a suelos húmedos, maíz chinampero. Buena parte de la cosecha se vende en los mercados de la ciudad de México y se consume en elote, es decir, tierno.

Antes del abandono del Canal de la Viga en los mil novecientos treinta y tantos, las verduras y flores de las chinampas llegaban al mercado de Jamaica, el término del canal en la parte suroriental de la capital, en canoas de todos los tamaños, desde las pequeñas *chalupas* de un par de metros de largo, manejadas por un solo hombre, hasta los grandes *trajines,* tripulados por tres o cuatro. Ahora un circuito de carreteras asfaltadas enlaza los pueblos chinamperos con la ciudad de México y los productos de los "jardines flotantes" llegan al mercado de Jamaica en camiones de carga. Las canoas, que todavía conservan sin modificaciones su forma antigua, sirven ahora únicamente para el tráfico local desde las chinampas al embarcadero del pueblo —todos los pueblos de las chinampas tienen su em-

barcadero— en donde las verduras y flores son transbordadas a los camiones.

Con este cambio en el medio de transporte se ha desarrollado una clase de intermediarios, propietarios de camiones que contratan las cosechas con los chinamperos y que reciben cantidades previamente fijadas de verduras o flores en el embarcadero del lugar en plazos determinados. La pintoresca procesión de barcas dirigiéndose al mercado, sólo persiste en la estampa y el recuerdo. Todavía algunos chinamperos venden individualmente una parte de sus cosechas en los mercados de Jamaica, de Milpa Alta, de Tláhuac, a donde llegan en atestados y desvencijados autobuses. Y docenas de vendedores de flores ofrecen a la vera del camino entre Xochimilco y Tlalpan su multicolor mercancía.

EL ABATE ANDRES Y EL SIGLO XVIII*

Por *Francisco GINER DE LOS RIOS*

CUANDO José Gaos organizó en el Colegio de México su Seminario sobre el Pensamiento en Lengua Española, que ha comenzado ya a dar tan buenos frutos, quiso comenzar sus investigaciones por el siglo XVIII, y precisamente por el siglo XVIII mexicano, tan rico en antecedentes para la vida cultural de un país que estaba ya en ese período en los umbrales de su independencia. Los nombres de Clavijero, Cabo, Alegre, Márquez, Abad, le llevaron a volver la atención sobre la Compañía de Jesús en Nueva España. Jesuítas desterrados en Italia todos ellos, su obra había de enlazarse con la de los españoles igualmente residentes allí. Ello me obligó a mí, que estaba encargado en el Seminario de una especie de historia de las ideas estéticas del período, a enfrentarme con el grupo de jesuítas españoles en Italia, con el gran Arteaga y con Eximeno, el "novelista musical". Entonces *descubrí* al abate Juan Andrés y su monumental historia universal de las letras acaparó mi entusiasmo de investigador novel.

No es esta ocasión de reseñar la labor del Seminario de Gaos, que tiene ya y ha de tener sin duda mañana una honda repercusión en la historia de nuestras ideas, historia tan por hacer todavía, tan necesitada de atención y de estudio. Las publicaciones recientes de El Colegio de México hablan por sí solas. Pero sí creo que es oportuno señalar algo que me parece no carecer de interés y significación especiales: y es que haya sido cabalmente en el destierro que sufrimos los españoles republicanos cuando se haya presentado la coyuntura propicia para volver de nuevo —y en muchos casos particulares por primera vez— sobre el grupo de jesuítas desterrados en Italia, uno de los rincones de la cultura hispánica menos investigados y más decisivos en el plano de las ideas.

---

* Las notas presentes son el texto casi íntegro de una conferencia pronunciada en París, en el Anfiteatro Edgar Quinet de la Sorbona,

¿Se debe el hecho que señalo a una simple coincidencia o a la curiosidad particular de un investigador que se encierra en su gabinete? Si el Seminario del doctor Gaos podría ser la versión oficial del suceso, cabe en todo caso preguntarse: ¿no se dan, en el suceso mismo, raras casualidades, raras coincidencias? De haber seguido en España, ¿se habría vuelto Gaos sobre estos temas como se ha vuelto ahora? Yo creo que no. Creo que el destierro suyo, que el destierro nuestro, nos ha abierto otras perspectivas que allí dentro no se percibían, unos caminos españoles que no se veían sobre nuestra propia tierra. Y en este caso concreto el destierro nos ha vuelto sobre otro destierro de signo bien diferente, pero destierro al fin; y destierro además de características parecidas en lo que a los intelectuales se refiere. Porque los jesuítas españoles y americanos se vieron precisados a salir de sus patrias colectivamente, como lo han hecho de España —en defensa de su dignidad y de la libertad de su pensamiento y su escritura— los intelectuales republicanos. Sin otro antecedente quizá que las figuras que llevaron en su masa los judíos expulsos del cuatrocientos, el grupo de jesuítas desterrados por Carlos III constituye la primera emigración española de calidad intelectual general, pues el tono lo dan sin duda al grupo las personalidades de sus profesores, escritores y científicos.

La expulsión de los jesuítas, problema que ha seguido tan vivo, tan desgraciadamente vivo, en nuestra patria, ¿de qué lado nos hubiera encontrado a nosotros, los desterrados de ahora? Nuestra adhesión primera, instintiva, sin ahondar en las fuentes verdaderas del problema, cae del lado de los ministros ilustrados de Carlos III, hombres ejemplares en tantos sentidos y de influencia tan decisiva en la historia de la administración y la política españolas. En todo caso, la posición de los jesuítas españoles actuales nos colocaría de nuevo, si jesuitismo y libertad siguen siendo los mismos en el siglo XX que en el XVIII, en idéntico lugar. (Aquí estamos.) Pero ¿son esos ojos primeros, esa mirada apoyada en el instinto, los que deben prevalecer? La pasión no cabe (no debe caber además) en quien intenta hacer objetivamente historia de las ideas. Había, pues, que entregarse al examen frío de las obras de los jesuítas desterrados para ver qué es lo que arrojan como saldo positivo o negativo en el complejo pensamiento del siglo XVIII, para ver qué papel jugaron en un siglo que es cada vez más raíz de nuestro propio tiempo.

Y la primera sorpresa nuestra ha sido encontrarnos con que las figuras estudiadas estaban, no ya influenciadas por el espíritu del siglo, sino que en muchos aspectos y en muchos casos se convertían en portavoces e incluso en introductores y propagadores de sus ideas. Aquel que quiera estudiar la influencia y penetración del iluminismo o ilustración en España y en la América hispana, topará de inmediato con los jesuítas desterrados en Italia, que fueron, antes del destierro, y luego desde él, con la difusión de sus escritos, figuras esenciales de todo el período. Y en América no sólo los encontrará en el campo de las ideas y las letras, sino que verá proyectada su influencia en el terreno mismo de la política, por lo menos en el que siembran los gérmenes de la independencia de estos países. Los primeros independientes de México, los primeros mexicanos que reivindican su patria propia ante el extranjero, que "sirven a nación", como ellos dicen en sus prólogos y en las portadillas dieciochescas de sus libros, son los Clavijero, los Cabo, los Alegre. Y nadie que no se sintiera mexicano ya, hubiera podido cantar tan amorosamente la belleza de sus campos perdidos como Rafael Landívar, caso total de poeta del destierro y caso también, estupendo, de poeta que sabía todavía temblar en sus latines.

Pero me voy dejando llevar por la sugestión de otros temas. Lo que yo quería señalar por su significación es que las investigaciones sobre nuestro pensamiento de una de las cabezas más claras de la filosofía contemporánea española han comenzado en el destierro su camino, no ya por el siglo XVIII, cifra y razón de nuestros días, sino por un grupo de sus hombres que contribuyen desde lejos, expatriados, desterrados también, a la cultura de sus patrias. Señalar esa coincidencia, si es que es simple coincidencia, y —salvados motivos y distancias que a muchos parecerán insalvables— el posible paralelismo de situaciones entre los jesuítas del XVIII y los intelectuales republicanos desterrados de hoy, tiene, a mi juicio, interés. Así como lo tiene comprobar que a unos y a otros les ha guiado siempre el afán de seguir anudando el hilo de la cultura española, que si a los jesuítas les pudo parecer disminuído con su expulsión de España, a nosotros se nos antoja no ya disminuído y empobrecido con nuestro destierro, sino comprometido y amenazado en su presente y futuro próximo.

Antes de entrar de una buena vez con el tema mismo del abate Andrés, con esa figura casi inédita a la que es preciso sacar del olvido, me parece necesario dejar constancia de otra cosa. De una cosa que resulta amarga en su doble filo nacional e internacional. No creo pecar de exagerado si afirmo que el nombre del abate Andrés suena a algo desconocido, y, si no desconocido, por lo menos sin importancia y oscuro. El estudiante de literatura española habrá tropezado con él de vez en cuando en nuestras historias literarias, y sólo de vez en cuando porque muchas de ellas ni siquiera mencionan a Andrés. La clarinada del inevitable y siempre presente Menéndez Pelayo (¿qué rincón de nuestras letras escaparía a su insaciable curiosidad?) no ha servido hasta ahora para despertar interés por el abate valenciano. No lo digo para vanagloriarme de haberla escuchado y obedecido yo muchos años después y en México, sino para señalar una vez más, con referencia a este caso particular —y es necesario reiterarlo en el campo general hasta que el mal encuentre remedio—, la poca atención que prestamos los españoles a lo nuestro, lo poco que sabemos cotizar nuestros valores, la tendencia que tenemos a subestimar lo propio más que por falta de amor, por ignorancia, desidia y olvido.

El abate don Juan Andrés es el primero en Europa —que es como decir entonces en el mundo— en acometer la empresa de escribir una historia universal de la literatura. El primero y con muchos años de anticipación. (Casi cincuenta años después el puntual y siempre fidedigno Eckerman recogía de labios de Goethe la *nueva consigna*). Y si la empresa es siempre gigantesca, calcúlese lo que sería acometerla con el criterio enciclopedista de su siglo, es decir, abarcando en el término "literatura" todo lo escrito, fueran "bellas letras", como diría nuestro abate, o tratados de mecánica y astronomía. Andrés realizó esta hazaña sólo, sin otro equipo que su sed de conocimiento y la extraordinaria cultura que poseía; y la realizó con sencillez y mesura tales que no es extraño que su obra causara en la Europa de su tiempo enorme sensación. El atrevimiento de sus teorías y doctrinas —especialmente la importancia tan grande que concedió a la influencia de la cultura árabe en la de Occidente— provocaron grandes polémicas entre sus contemporáneos y desataron en toda Europa las más encontradas discusiones.

Situados frente a la obra de Andrés y a la indudable repercusión que alcanzó en su época, como lo prueban no sólo esas polémicas sino las traducciones a diversas lenguas que de ella se hicieron, cabe preguntarse por qué su *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* ha sido olvidado prácticamente en el siglo anterior y, sobre todo, en estos tiempos historicistas que vivimos. Que los españoles nos olvidemos de que fué español el primer historiador general de la literatura es bien triste ya, y ello está, por desgracia, en esa línea de olvido y desidia que antes señalábamos. Pero si nos hemos olvidado de que somos los que hemos introducido en el mundo la palabra "liberal" y, lo que es más triste aún, no hemos sabido, a pesar de la sangre que hemos vertido por ella, llenarla de contenido y sustancia españoles, nada puede extrañarnos esa negligencia en un terreno literario. Constatarla y tratar de remediarla es un deber y lamentarse públicamente de ella otro deber que hay que cumplir en ese filo amargo nacional a que antes aludíamos.

Mas no podemos tampoco pasar por alto el filo internacional de esa amargura, porque es extraño que los investigadores contemporáneos que han estudiado a fondo el XVIII y sus ideas no hayan parado mientes siquiera en la figura de Andrés, cuya obra no tuvo el eco limitado y aislado de la España ya en decadencia de esa época, sino que brilló en el anchuroso campo europeo. ¿Por qué Meinecke, tan cuidadoso para extraerle el jugo al abate italiano más insignificante entre los que convivieron y trabajaron con Andrés, no tiene en cuenta a éste? ¿Por qué Cassirer o Groethuyssen, que afinan tanto, cada uno desde su ángulo peculiar, en el trasfondo ideológico del final del siglo no se detienen ante un libro que lo representa fielmente? ¿Por qué ahora, que está de moda y que se considera novedad la historia de la historia y se busca y rebusca en toda clase de textos, no se ha fijado nadie en que en el siglo XVIII un jesuíta español desterrado en Italia, escribió en italiano, para que luego sonase en español, francés y alemán, todo un tomo titulado cabalmente así: historia de la historia?

Aunque queden para agarrarse los clavos magníficos de grandes hispanistas que nos han entregado estudios fundamentales sobre el más alto de nuestros poetas místicos, el mejor de nuestros poetas dramáticos o sobre el erasmismo y su influencia en nuestra patria, podría justificadamente pensarse que la cul-

tura española tiene un sino desgraciado en el mundo y que se pretende ignorar u olvidar su contribución por lo menos a la cultura europea, ya que en la americana, aunque se intente también, su huella es demasiado honda y su fuerza está tan viva que nunca podrá borrarse.

Pero dejémonos de lamentaciones. Puede ser que Galdós, con su fino instinto de novelista esencial, adivinase el destino de la obra de Andrés al ponerla en la lista de los libros que traía de Italia su José García Fajardo, el de *Las tormentas del 48.* El temporal que corrió el barco en que venían los dejó inutilizados. Su dueño se lamentaba de que el Andrés venía "caladito hasta las costuras del lomo". Pero desde que García Fajardo regresó de Italia ha dado tiempo para que se sequen los lomos del libro y para que lo volviese a leer Menéndez Pelayo, avisándonos a todos de la necesidad de estudiarlo y valorarlo. Hay que esperar que Andrés, desde ese cielo que también tienen los jesuítas, recoja un día próximo la gloria que le debemos hace tanto tiempo, desde que se extinguió la polvareda intelectual que levantó en su época.

A TODO esto, hemos hablado ya de la suerte que ha corrido en la posteridad la obra de Andrés y no hemos empezado aún con ella y con Andrés mismo. Considero estas notas como una noticia, como una especie de aviso —primero en nuestros días— sobre la existencia y la significación del abate. Por ello, y como el cúmulo de datos que sobre él tengo desborda con mucho el espacio de que dispongo, quiero centrarla sobre la figura del abate mismo, esbozando luego algunas de las ideas que sugiere la contemplación de su obra. Tratándose de una figura desconocida prácticamente, me parece inexcusable trazar a grandes rasgos su biografía.

Nacido el 15 de febrero de 1740 en Planes, en la provincia de Valencia, Andrés tuvo al parecer esa infancia de los niños precoces, que es como decir que los libros le robaron la alegría de las huertas que por su pueblo bajan al mar. Terminados sus estudios en latín y griego, comienza los de filosofía en la Universidad de Valencia y los interrumpe para tomar los hábitos de la Compañía de Jesús en la nochebuena de 1754, renunciando, como dice su principal biógrafo, don Justo Pastor Fuster, en la famosa *Biblioteca Valenciana,* "a las espe-

ranzas que le daba el mundo". Abandonar el siglo no quiere decir para él abandonar la filosofía. Estamos al fin y al cabo en el siglo de los filósofos y la filosofía se respira en el aire, aun en el aire callado y recoleto de los conventos. Son los años de Gerona y Tarragona, años de noviciado y de meditación. En el Colegio de San Pablo, en Valencia otra vez, comienza los estudios de teología y perfecciona sus lenguas clásicas, aprendiendo hebreo, francés y un italiano que le iba a ser en seguida de gran utilidad. En 1764 es profesor de retórica y poesía —¡qué difícil se nos antoja ahora eso de aprender y enseñar poesía!— en un colegio jesuíta de la provincia de Valencia. Allí hace el profesor de retórica sus pinitos dramáticos con una tragedia titulada *Juliano* que se representa en una fiesta escolar y que le vale una especie de consagración literaria a los veinticinco años. En ese Colegio de Gandía le sorprende precisamente la madrugada del 2 de abril de 1767, que es quizá la fecha decisiva en la vida del abate: el gobierno de Carlos III ejecutaba la expulsión de los jesuítas con una eficacia que no dudamos calificar de rarísima en los anales de la política española, porque fué un verdadero golpe maestro llevado a cabo en horas. El joven profesor tiene que abandonar el sabor de sus primeros triunfos literarios para perderse de momento en un éxodo colectivo.

El horizonte del destierro, horro de explicaciones y misterioso de posibilidades, se concreta por de pronto en la isla de Córcega, en la pequeña ciudad de Bonifacio, sitiada entonces por sardos y genoveses. Las penalidades no escasearon y de ellas tenemos numerosos relatos aunque se haya perdido el que más nos interesaba, que es el del propio Andrés. Pese a la carencia de tinta para escribir, que preocupa singularmente al bibliógrafo del grupo, Prat de Saba, los jesuítas organizan una Academia, "grata habitación a las musas y a la elocuencia" según los panegiristas de los desterrados, en la que volvió a brillar nuestro abate.

Un año después, trasladado el grupo a Italia, los jesuítas se desparraman por la península, aunque se establecen principalmente en Bolonia y Ferrara. En la última ciudad se radica Andrés, que enseña filosofía en el Instituto y ve aparecer en 1773 su primera obra impresa, apuntes y notas de su curso. El marqués Bianchi, de Mantua, desea confiarle la educación de su hijo y Andrés se traslada a aquella ciudad. Paso de gran im-

portancia para él, porque le representa una liberación de sus deberes de religioso y una posibilidad de entregarse a sus investigaciones y estudios en la gran biblioteca que poseía su protector. Andrés fué siempre hombre de biblioteca, casi rata de biblioteca algunas veces, y debía sentirse a sus anchas en los ratos de ocio que le dejaran sus ocupaciones de preceptor. Su curiosidad se vierte sobre toda clase de temas porque le vemos triunfar en un certamen organizado por la academia mantuana sobre un problema de hidráulica, y trabajar en la preparación de otras obras de tipo literario y filosófico, que nos irán dando con sus títulos y fechas el hilo de su vida toda.

En efecto, la vida de Andrés, cruzada de destierros, de viajes y de residencias provisionales, se nos convierte, sin embargo, en un largo hilo bibliográfico que se enreda y desenreda por los campos más diversos de la cultura y que tan pronto nos llevará a unas cartas polémicas sobre cuestiones literarias y estéticas como a una memoria sobre cierto mapa geográfico del siglo XV, o nos acercará a la filosofía y la física de Galileo para trasladarnos luego a las regiones de la numismática o de la enseñanza de los sordomudos. No es éste lugar para ir enumerando los diversos títulos de la obra total andresiana. Baste decir que entre las obras impresas cuentan veintidós títulos, que son dieciséis las que han quedado inéditas, y que se han perdido, a más del relato del viaje y de la tragedia antes mencionados, dos oraciones latinas que preparó para la apertura de los estudios de la Universidad de Gandía, todo, pues, anterior al destierro o del destierro mismo.

Pero, sin detenernos apenas, no queremos pasar por alto una de las obras que están ligadas más directamente a su calidad de desterrado y que denotan su constante amor a la patria lejana. Aparecida en 1776, es una carta en lengua toscana que nuestro Andrés escribe para refutar las tesis que los famosos abates Tiraboschi y Betinelli sostenían en sendos libros atribuyendo a la influencia del gusto español en Italia la decadencia y corrupción de las letras latinas después del siglo de Augusto y de las italianas en el siglo XVII. En todo el grupo de jesuítas desterrados hubieron de provocar estos juicios enorme revuelo. Tomás Serrano reivindica a Marcial; Lampillas, impetuoso y disparatado, escribe siete recargados tomos de apología de la literatura española y arremete furiosamente contra la italiana; los historiadores del grupo —Nuix, Llorente,

el famoso Masdeu— defienden la historia de España. Todos pusieron su grano de arena, grande o pequeño, fundamentado o disparatador, en la tarea de salir por los fueros de España. Pero el primero en reaccionar fué Andrés y el mismo Tiraboschi hubo de reconocer la seriedad de su réplica y elogiar la moderación con que la escribió, moderación "que es tanto mayor en las polémicas literarias cuanto más docto es el polemista". En el ancho cuadro de las apologías sobre la grandeza de España, más lleno de colores y exaltado de tonos cuanto más se acentúa nuestra decadencia política, habrá que situar debidamente, con la carta de Andrés, la contribución que representan todos los escritos y publicaciones del grupo desterrado en tierras italianas a finales del XVIII.

Damos un gran salto sobre la bibliografía andresiana para llegar a lo que podríamos llamar su mayoría de edad absoluta en el campo de las letras, a los años grandes de Andrés. Estos años de los ochentas dieciochescos van a ser los años de la gloria en vida del abate valenciano. La lenta publicación de su monumental *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* no representa sólo su consagración definitiva, sino que es algo así como su apoteosis, por exagerado que parezca el término. Dejemos a un lado las repercusiones intelectuales de la aparición de su obra, el eco polémico extraordinario que despertó. Andrés se encuentra —desterrado oscuro hasta entonces— con que su nombre y su fama recorren Europa y resuenan en su propia patria. La obra alcanza en seguida reimpresiones en Venecia, Prato, Roma, Pisa y Nápoles dentro de la misma Italia. La crítica del país, desde las más importantes gacetas de la época, se deshace en elogios. Un hermano del autor, don Carlos Andrés, la traduce al español tomo a tomo, conforme van apareciendo en italiano, y Sancha hace con ella una de sus preciosas ediciones. Carlos III, que lo había desterrado, le desagravia en cierto modo al decretar que la historia literaria se enseñe por la de Andrés en los Reales Estudios de San Isidro. (Notemos al paso que quizá fué ese instituto madrileño el primero en el mundo donde se enseñara la historia universal de la literatura). En 1796 se traduce al alemán y años más tarde comienza a publicarse en francés. Los sabios de varias naciones (Fuster dice que con ellos podría formarse un larguísimo catálogo) se cartean con el abate valenciano y lo visitan cuantos pasan por Mantua conocedores de su prestigio.

Las academias se lo rifan y es raro encontrar en Italia alguna que no le cuente en su seno. Tan exuberante serie de nombramientos y honores académicos justifica que el Provincial italiano dijera en la circular a los colegios jesuítas dando noticia de la muerte de Andrés que éste había merecido el título de "literato del siglo".

Pero no lleguemos todavía a las glorias póstumas. Carlos III y luego Carlos IV le conceden pensiones. El emperador de Alemania le visita. Los grandes duques y archiduques de Milán y Florencia le tienen en su casa. Andrés "ha llegado", como se diría en términos deportivos o en el *argot* de las carreras literarias. Corre en estos años el peligro de una vanidad en trance continuo de satisfacciones. Lleno de títulos y diplomas académicos, es recibido por príncipes y él recibe emperadores; las princesas se lo disputan para enseñarle sus bibliotecas y pedantear con él; los que le destierran ayer le regalan hoy y le publican y difunden en su patria las obras que va escribiendo. ¿Cuál era la actitud de Andrés ante asedio tan amable? En sus cartas no deja de reflejarse, a través del cúmulo de datos eruditos y de las escasas noticias personales, cierta satisfacción natural. Pero no se entrega a ella ni a los motivos que la hacen expresarse. El besa la mano de la emperatriz en que el hombre de letras —¡oh, manes de la época, despotismo ilustrado!— es preferido a la caterva de arzobispos y generales, ocupa menos lugar en las cartas andresianas que la descripción de un observatorio astronómico o el comentario de un manuscrito curioso. Este afanoso de saber necesitaba de su tiempo y sabía administrárselo bien.

La publicación de su obra grande —que nos ha dado casi ocasión de hacer un poco de crónica de sociedad— no impidió a Andrés ocuparse en otros trabajos y viajar por Italia. La relación de sus viajes se hace en las cartas que escribió a su hermano don Carlos y que forman otros preciosos tomitos de Sancha. Cartas literarias porque el viaje era también literario, si es que en el calificativo se sigue pagando tributo al espíritu enciclopédico de la época. Los meses veraniegos de 1785 y los del otoño de 1788, cuyos acontecimientos traslada a su correspondencia el viajero, son quizá y sin quizá lo que mejor conocemos de la vida de nuestro abate, aunque su vivir mismo se nos pierda un tanto tras las minuciosas descripciones de lo que va viendo, oyendo y leyendo. Pero nos sirven para reconstruir,

a través de la sequerona y académica expresión del autor, los rasgos de su carácter y el tenor de sus gustos y aficiones.

Volvamos sobre su vida misma, la que va dándonos los pocos hechos que de ella conocemos. Su destierro de Mantua le había dado la ocasión tranquila de trabajar e ir publicando lo que escribía. Tan bien se hallaba Andrés en aquella ciudad que la consideraba ya como su segunda patria. Con la sal de sus viajes por Italia y de los honores y triunfos reseñados, sus días transcurrían iguales y llenos, coloreados sólo por los descubrimientos e investigaciones a que le llevaban su avidez literaria y su esfuerzo. Los cincuenta y seis años maduros, contantes y sonantes en obras de toda clase, de su residencia terrenal, que parecían abocados ya a la serenidad creadora desde aquel buen rincón encontrado, hubieron de poner a Andrés frente a nuevos acontecimientos perturbadores. Su sino era el éxodo. En efecto, en junio de 1796 las tropas de Napoleón asedian Mantua y se apoderan finalmente de ella. Andrés traslada su residencia a Colorno y en medio de la guerra encuentra tiempo para formar el catálogo de la famosa Capilupi mantuana. De aquí en adelante, cruzada tanto de penalidades y sinsabores como de nuevas satisfacciones y glorias intelectuales, la vida de nuestro abate, culminada ya, entra en un largo final que durará una veintena de años y que seguirá dando fechas, al hilo siempre de una obra literaria creciente.

En 1799 se recobran los estados italianos y marcha Andrés a la Universidad de Pavía para prepararle a Francisco I un plan de estudios universitarios. El año de 1800 le sorprende en Venecia, a donde ha ido a felicitar al nuevo Papa que traía el siglo nuevo, y al volver a Pavía, la universidad y la ciudad estaban en manos de Bonaparte. Andrés se niega a seguir en su puesto y marcha a Parma, donde es bibliotecario mayor de palacio. Lo encontramos luego revolviendo códices en las bibliotecas de Novara y Vercelli y escribiendo cartas sobre los autores y libros de su tiempo, cartas que habrá que ver algún día porque sobre ellas se podrá hacer el mapa de las ideas, inquietudes y problemas que agitaban a la Italia dieciochesca que araña ya el siglo XIX.

Restablecida la Compañía de Jesús en Nápoles, Andrés viste de nuevo la sotana y marcha a confesar por cárceles y prisiones, mientras dirige el Seminario de Nobles y la Real Biblioteca. Pero los franceses invaden también Nápoles y José Bo-

naparte ocupa su trono. Conserva a Andrés en su cargo y el equilibrio se guarda momentáneamente, hasta que disuelve la Compañía de Jesús y él se niega a continuar en sus funciones. Sólo la orden de Pignatelli le obliga a quedarse en Nápoles de donde han salido sus compañeros. El que luego fué en España Pepe Botellas lo pone entonces al frente de la Academia Herculanense, y Murat, al sucederle, le llena también de cargos y funciones diversos. Su fama le permitió capear con fortuna el temporal bonapartista y no había de abandonarle en 1814 cuando se instala en Nápoles, Fernando VII. Andrés se apresuró a presentarse a él y a hacer ver lo forzado de su situación ante la conquista francesa. Difícil le hubiera sido en nuestros tiempos explicar lo nutrido de su colaboración administrativa, pero el equilibrio se siguió guardando y Andrés continuó al frente de sus bibliotecas y academias. A pesar de su ceguera casi total, trabaja en los más diversos temas y en una nueva edición de su historia literaria, que no llegó a ver la luz. La historia de la biblioteca napolitana y unas indagaciones sobre varios manuscritos griegos hacen que su biografía y su bibliografía terminen parejamente. Nos gustaría visitar alguna vez Roma y llegarnos a la Casa Profesa de los jesuítas para ver el busto de Andrés, colocado entre los de Belarmino y Suárez, sitio de honor sin duda en la galería intelectual de la Compañía de Jesús.

Como dice Menéndez Pelayo, "sería menester un libro tan voluminoso como la misma Historia del abate Andrés para irla siguiendo paso a paso, rectificando unas veces sus aseveraciones y notando otras los gérmenes de ideas exactas, adelantadas y nuevas que en sus elegantes páginas encontramos". Ese libro voluminoso está por escribir y quizá Menéndez Pelayo no se decidiera a escribirlo porque el Andrés que había elogiado en los combativos años de su juventud católica recalcitrante, se le mete de rondón, inevitablemente, en los *Heterodoxos españoles,* cuando los va revisando con un celo ejemplar años después. Esos jesuítas desterrados, aun en su calidad casi general de esforzados guerrilleros contra el jansenismo y la Enciclopedia, son un arma de dos filos para utilizarla en una sola dirección. La guerrilla trae en la noche a su refugio el botín que ha recogido en la batalla, y podemos encontrarnos fácil-

mente —y de hecho nos encontramos— con que la Enciclopedia que se había ido a aniquilar se nos filtra luego a través de los argumentos que se utilizan contra ella. Si el índice inquisitorial señala sin duda los libros más leídos en la época (o por lo menos leídos más sabrosamente, más peligrosamente), los libros ortodoxos, con su libre circulación, sirven también para transportar en su seno los gérmenes proscritos, porque no nos olvidemos que el siglo XVIII es un siglo esencialmente polémico, cruzado de discusiones y posiciones encontradas. El espectador, el lector, encontraba en los libros ortodoxos los argumentos contrarios a las tesis sostenidas en los libros prohibidos y, aunque naturalmente leía también los libros prohibidos, por lo pronto podía asimilar en los primeros las nuevas ideas. En un ambiente como el español, en que la Inquisición actuaba con eficacia y severidad, son precisamente los libros ortodoxos los que sirven mejor para introducir en España los vientos de fronda que traía el siglo. Y en esa labor —muchas veces inconsciente, otras realizada a trasmano, con ocultación y disimulación de la mercancía— podemos considerar principales obreros a los jesuítas dieciochescos españoles, que, como los jesuítas de todos los tiempos, estuvieron siempre al día en toda clase de cuestiones. Por paradójico que resulte, no es aventurado afirmar que son ellos los que llevaron "las luces" a España en el terreno intelectual. Y la paradoja resulta doblemente paradoja si consideramos que los jesuítas fueron expulsados gracias a la influencia política de la Enciclopedia y sus ideas en los gobernantes del momento.

Al Menéndez Pelayo banderizo de los primeros años tenía, pues, que escapársele hacia terrenos muy resbaladizos católicamente la gloria de unos jesuítas víctimas, de un lado, del espíritu enciclopedista, pero, de otro, portadores y difusores de ese espíritu. Tal vez sea esa la razón que le empujara a dejar de glorificarlos después de comenzar a hacerlo. Para hallar sus juicios en un terreno de sereno equilibrio, de objetividad amorosa, hay que ir a buscarlos —me refiero concretamente, claro está, a los jesuítas desterrados en Italia— a ese libro cada día más maravilloso que se llama *Historia de las Ideas Estéticas,* que no tiene nada que envidiar en su esfuerzo logrado de síntesis, en su clarividencia crítica, en su gusto impecable de época, a tanto texto alemán más o menos contemporáneo suyo en que apoyamos hoy nuestras interpretaciones del fenómeno literario

y artístico. En ese libro de Menéndez Pelayo sí que brilla nuestro Andrés, como uno de los exponentes más justos y cabales del gusto dieciochesco, y ahí sí que no importan —porque nada restan y en cambio añaden tanto— las preferencias literarias atrevidas y heterodoxas en un jesuíta, su entusiasmo por Voltaire novelista e historiador o su enamoramiento de Rousseau.

Situados ante la obra *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* nos sorprende ante todo una cosa: el esfuerzo tremendo que representa. Sólo puede concebirse ese esfuerzo en una época como la que vió nacer a la obra, en una época enciclopedista, de afanes totalizadores y realizaciones totales. Hoy en día sigue pareciéndonos ingente la labor de reunir y organizar los materiales para una historia literaria general, aun ceñida la literatura a sus propios límites, o al menos a los que la tradición le va entregando. Deben su arquitectura al esfuerzo de un equipo nutrido y bien preparado de eruditos que aportan los datos y noticias referentes a su especialidad. Y aun así son pocas las que pueden alardear de completas y bien estructuradas, y más escasas aún las que gozan de una unidad necesaria que les entregue la no menos necesaria ponderación entre sus partes. Precisamente es esa unidad la que brilla en la obra de Andrés, y ello viene en gran medida de Andrés mismo, de su intepretación total —tan elegante en su moderación— del amplísimo campo que abarca. Hay que pensar que su historia se derrama sobre los terrenos más diversos del saber humano, que es una verdadera historia de la cultura. En nuestro abate se encarnan el hombre de letras, el científico, el historiador, el erudito. Andrés se nos ofrece hoy como una especie de rara maquinaria humana con cientos de ojos, manos, atenciones y curiosidades que ordenara y escribiera simultáneamente todo un enorme montón de libros, papeles y noticias, desbordante y desbordado sobre una inmensa mesa.

Pero volvamos a la unidad de la obra andresiana, porque el tema nos parece esencial y hay que dejarlo al menos señalado. La unidad no se debe sólo al criterio de Andrés, a su gusto personal, a la mano segura con que guió sus siempre bien definidas simpatías y diferencias. Se debe fundamentalmente al espíritu del siglo, que se encuentra reflejado con entera fidelidad en sus páginas, si se me apura hasta en el estilo mismo de su maravillosa tipografía, tan adecuada, tan perfectamente compenetrada con lo que sirve, tan eficaz nos atreveríamos a

decir. Espíritu del siglo, además, que pasaba ya de madurez completa a culminación; que era ya, por los años en que la obra de Andrés aparece, resumen cabal de sí mismo. Podemos, pues, considerar la historia andresiana como un espejo fiel del saber del XVIII, como un ejemplo típico, perfecto, de lo que el siglo daba de sí en sus finales, en el límite mismo de su estallido último, cuando la Revolución francesa en el terreno de la historia, al germinar completamente las doctrinas que la habían sustentado y empujado, va a abrir nuevos rumbos a la historia de las ideas políticas.

Este estallido final se siente gravitar sobre la obra de Andrés. Tiene lugar físicamente mientras éste la está redactando aún en sus tomos últimos y la novedad que representa encuentra eco en las páginas del abate, que se nos antoja también un tanto periodista, un tanto reportero de noticias de la hora. La repercusión que tienen los acontecimientos en obras en marcha, interrumpiéndolas o modificándolas, u originando otras distintas, las recoge Andrés y asombra ver cómo se citan en sus tomos finales obras que aparecen cuando ya se está imprimiendo la suya y que son el último grito, lo nuevo palpitante.

Andrés dedica los primeros tomos de su obra a las *bellas letras*, a lo que hoy consideraríamos puramente literatura. Sus juicios y prejuicos están muy lejos de los nuestros, pero son expresión completa del gusto de la época, con una literatura latina superior a la griega, con un menosprecio por el teatro español del siglo de oro en favor del teatro académico y correcto de Francia, con un amor absoluto por lo contemporáneo, superior siempre en su concepto a lo anterior. Es muy curiosa la comparación que hace de los siglos XVI y XVII con el XVIII para fijar los progresos —esa constante preocupación por el progreso que florecerá plenamente en el XIX— de la literatura. Cotejar nuestro juicio con el suyo, sin mirar exclusivamente las cosas con nuestros cristales de hoy, sino poniéndonos en su situación y su tiempo, arroja un saldo riquísimo en matices para valorar la posición típicamente dieciochesca del abate. Orgullo de su siglo, satisfacción no disimulada por su fuerza y por sus logros, por su perfección; sensación de hallarse en el centro mismo de la modernidad, de ser intérprete justo de su sentido. Los hombres del XVIII debieron ser felices con ese sabérselo ya todo, con esa clasificación y ordenación sistemática a que sometieron el mundo, con esa suficiencia que no resulta molesta porque no es

impertinente, sino que nace de una seguridad bien sentida, bien apoyada en los valores propios.

Y si ello se hace sentir ya en el terreno menos firme de las letras, en que es árbitro el gusto, tan caprichoso siempre, tan personal aunque no se quiera y obedezca a moldes hechos, la cosa se hace patente por completo cuando Andrés aborda la historia escrita de las ciencias, caballo de batalla en sus días. Ahí sí que pesa del todo la Enciclopedia y asoma por todas partes D'Alembert con sus sistemas. Aunque Andrés trate de dar un poco de cal y su otro tanto de arena para sostenerse en el eclecticismo que convenía a su condición de jesuíta, se le ve la oreja, como diríamos castizamente. Toda su teoría sobre la clasificación de las ciencias está apoyada en aquel gran pilar que sostiene por sí solo —más que ningún otro— el edificio de la Enciclopedia. Como luego se apoyarán sus tesis sobre la filosofía, aunque lo ataque despiadadamente, en Voltaire, al que habrá de entregarse enteramente cuando llegue a la historia: el mejor historiador del siglo y antes le pareció uno de sus más altos novelistas.

El siglo. El siglo XVIII. Es casi ya una cantinela en estas notas, pero es que todo él está entreverado en el libro de Andrés y es al tiempo osamenta y carne de su cuerpo entero. Todos los temas, todos los tópicos, todos los problemas vivos de la época, tienen un eco, una como palpitación que sólo refrena y modera la frialdad y la mesura de la escritura andresiana. Curiosidad por el Oriente, entusiasmo por las ciencias, admiración y orgullo por los inventos, pasión por la historia, por la historia de todo, hasta por esa historia de la historia que nos parece ahora tan original y novedosa y que él acometió con una sencillez tanto más sorprendente cuanto que era insólito en su tiempo acometerla. Todo el sabor dieciochesco se asoma a la obra de Andrés. Podríamos tomarle el pulso al siglo en cada uno de sus capítulos, en todas sus ideas, en su afán de estar en consonancia con la hora. Hasta saltarían para corroborarlo los temas y preocupaciones cotidianos, los tabús de época como las teorías sobre los climas o las pintorescas Atlántidas que florecieron por entonces. Y para afirmarnos más en su atrevimiento y en su inquietud podríamos comprobar que Andrés se adelanta a su época y que puede enlazársele ya con el positivismo en su manera de estudiar la producción científica y con el romanticismo en la orientación que imprime a

determinados temas, como sería por ejemplo el antes citado de la influencia de los árabes en la cultura de Occidente, polémica que va a llenar toda la primera mitad del XIX y que va a apasionar a los historiadores literarios románticos.

No podemos recoger aquí detalles significativos, citas que iluminan con su luz verdadera nuestra interpretación de Andrés como enciclopedista, como hombre de "las luces" a pesar de sí mismo, a pesar de lo que se debate por no serlo o al menos por no parecerlo. Pero, marginalmente, y aunque parezca contradictorio, hasta su misma adhesión por la figura de Rousseau abonaría nuestra tesis. En la batalla contra el jansenismo y contra la Enciclopedia —de la que saldrá ganado por ella, conquistador conquistado— el jesuíta Andrés se alía insensiblemente con Rousseau. No importa que lo combata también, que hable de su falsedad y de su perfidia. Lo considera como el literato de la época, como el espíritu más apasionado y más puro en la creación literaria, como la representación más cabal de su tiempo. ¿Le interesaría al jesuíta Andrés el Rousseau pecador de las *Confesiones,* aunque repudiase al Rousseau del famoso *Discurso?* ¿Lo consideraría, si no salvado, porque se empecinase todavía en muchos de sus errores, por lo menos en camino de salvarse, pecador que se confiesa? Cotejad, aunque no sean más que las páginas primeras de las *Confesiones* con las definiciones de las primeras páginas del *Discurso,* y el hombre natural de Rousseau os resultará contradictorio, será contradictorio en Juan Jacobo mismo. ¿Obedece, pues, esa alianza natural contra el enemigo común, la Enciclopedia, a otras razones que las meramente tácticas de la guerra del día? ¿Puede buscarse en el deseo, constante en un jesuíta, de salvar un alma? (¡Y qué alma!). No estoy en condiciones todavía para responderme a estas y otras preguntas que tengo planteadas. Pero quiero dejarlas flotando aquí por lo que puedan tener de interés para todos, por los caminos que puedan abrir hacia una interpretación nueva de las relaciones entre jesuitismo e ilustración, que en España están apenas sin explorar y que pueden entregarnos muchas claves desentrañadoras de nuestra historia y de nuestro pensamiento.

VUELVO con ello, al margen de estas notas deslavazadas y desordenadas de presentación del Abate Andrés, a la reflexión amarga que me sugería antes la suerte de su obra en la

posteridad. ¿Cuándo vamos a dejar de descuidar nuestra historia, de desconocernos a nosotros mismos? Ha habido siempre —por lo menos en literatura— cierto desprecio por nuestro siglo XVIII español, derivado sin duda de la falta de fuerza y nervio en su poesía, en su teatro, en las obras todas de creación. Pero podemos en cambio encontrar a través de la literatura dieciochesca el pulso de una España que llega hasta nosotros con otro empuje distinto y sobre otros caminos, de una España en la que están ya los gérmenes de nuestras vicisitudes actuales y muchos de los rasgos que caracterizan nuestra crisis. En España han pasado muchas cosas hasta que pasó la última, hasta que llegó la hora aciaga que vivimos. Saberlas y pesarlas críticamente, objetivamente, nos llevará a comprenderlas y a salvar del veneno general que padecemos la posible hermosura, el remedio necesario. No descuidemos, pues, lo nuestro. Volvamos sobre ello, revolvámoslo hasta encontrarle su entraña verdadera. Lo que ha pasado y pasa con la historia literaria de Andrés puede servirnos como ejemplo de lo que pasa, en general, con grandes sectores, no ya de nuestra historia de la cultura, sino de nuestra vida nacional. Es ya un tópico que en España está casi todo por hacer. Y de tan tópico, el hecho parece llevar adherida una como conformidad fatalista que se consuela con algún hallazgo afortunado, con algún acto brillante o con una seguridad en lo propio que no necesita de más investigaciones ni seguridades. Que el caso Andrés nos sirva hoy de triste referencia y al mismo tiempo de estímulo alegre. En algún sitio don Miguel de Unamuno nos dice que soñar España es hacerla. Este soñar se ahonda como una herida, como una larga herida, en el destierro. Y mientras logramos besarle en la cara a nuestra tierra, soñemos los desterrados con ella. Soñemos España, esperándola, haciéndola, y llenemos nuestro sueño de labores y esperanzas.

AMERICA EN LA PASION DE HUMBOLDT

Por *Estuardo* NUÑEZ

Hacia la América Meridional y el Espíritu Universalista

DESDE sus primeras experiencias infantiles, Alejandro y su hermano Guillermo, mayor apenas en un año, desenvolvieron su vida en la plenitud de la admiración por la naturaleza. La heredad de los Humboldt en Tegel, situada entre Berlín y Spandau, separada de la Capital por un bosque de pinos, encerró muchos recuerdos de los dos hermanos. El pequeño castillo, situado junto al lago de Havel, en un lugar intensamente pintoresco, con vista sobre las torres de Spandau, unas colinas verdes, un prado, un bosque y una perspectiva lacustre, fué testigo en mayo de 1778, con motivo de su única estada en Berlín, de la visita de Goethe a Tegel. Guillermo y Alejandro acudieron a los brazos acogedores del poeta, el más adicto y devoto amigo de los niños. Lo separaba muy corto tiempo de la exaltada incidencia de Wetzlar, origen directo e inmediato de su *Werther* (aparecido en 1774), en que otros niños —los hermanitos de Carlota— llenan una ansiedad de afectuoso sentimiento. Podría haberse repetido, con los Humboldt, de 9 y 10 años, aquella escena pintada en el *Werther:* "Voy a menudo por allí. Los niños se han encariñado conmigo. Me piden azúcar cuando tomo mi café y por la tarde parten conmigo su pan con mantequilla y su leche cuajada... Tienen gran confianza en mí, me lo cuentan todo y en especial me regocijan con sus vivas y alborozadas muestras de afecto...".

Guillermo y Alejandro pasearon alocados con Goethe en el amplio parque y atravesaron juntos el bosque de pinos en su plenitud primaveral. Una amistad indeleble se selló entonces. Iba a ser trascendental para la historia de la cultura.

Transcurre el tiempo. Alejandro es un mancebo de 26 años. Goethe goza del esplendor de la fama en Weimar y Jena.

Alejandro ha superado ya estudios universitarios en Frankfurt, Goettingen y Hamburgo. Ha trabajado como mineralogista del Estado en Berlín. Ahora llega a Jena (1795) para seguir estudios de perfeccionamiento y de alta investigación, cerca de los gigantes del saber. Allí en tres meses de permanencia encuentra de nuevo a Goethe a quien lo une "un afecto filial", y a su amigo Schiller. Al lado están Hegel, Fichte, Schelling, los Schlegel, Brentano, Tieck... Se elabora la nueva filosofía y la nueva cultura del mundo. Jena es el centro de gravitación de la cultura de Occidente.

La fama de Alejandro era ya firme. En la revista "Die Horen" que dirigía Federico Schiller y en que colaboraba activamente Goethe, aparece ese año su disertación erudita y con galas de citas clásicas literarias, sobre "La fuerza vital o el genio rodio".[1] Allí recoge el mensaje universalista de Goethe y de los grandes valores de su patria europea.

Por entonces, confronta su concepto del mundo y disiente de Hegel. Dilthey ha señalado cómo Hegel resulta superado por Humboldt en su concepto idealista de la naturaleza, pues "allí donde reinaba un Alejandro de Humboldt... no había lugar para un tratamiento tan retrasado de la naturaleza. Aquí estaba el talón de Aquiles de su sistema".[2] Humboldt resulta enlazado más bien, en su aliento vital, con Darwin, y puede decirse que lo promueve, aunque no en sus últimas consecuencias. Existe el testimonio de Darwin, quien reconoció el impulso recibido en su juventud por la lectura de las obras de Humboldt, siendo estudiante de Cambridge. Más tarde, habiendo conocido los lugares de la América visitados por Humboldt pudo afirmar: "Por lo que he visto, las gloriosas descripciones de Humboldt son y perdurarán sin paralelos en el porvenir".

Luego se suceden en Humboldt la experiencia europea y la experiencia americana. Transcurren muchos años. Cerca ya del tramonto, se encuentran de nuevo el viejo Goethe y Alejandro, que frisa ya en los 60. Eckermann apunta en diciembre de 1826, las impresiones de Goethe después de la entrevista: "Alejandro de Humboldt ha estado unas horas conmigo esta

[1] "La fuerza vital o el genio" se publicó años después en *Cuadros de la Naturaleza,* editado por primera vez en 1808, y refundido en sucesivas ediciones. La traducción castellana de Bernardo Giner. Contiene un apéndice ampliatorio del mencionado ensayo. Gaspar Editores. Madrid, 1876.

[2] W. DILTHEY, *Hegel y el idealismo.* México, 1944.

mañana. ¡Qué hombre! A pesar de que lo conozco hace mucho tiempo, cada día me asombra otra vez. No hay otro como él, en conocimientos y en saber vividos. Nadie abarca más; todo lo domina y, en cualquier asunto, nos da alimento con sus tesoros espirituales. Parece una fuente con muchos caños: corre sin cesar, y no tenemos más que acercar el vaso. Se quedará aquí (en Weimar) unos días, que van a aprovecharme como si fueran años".

Años de formación

LA infancia y la primera juventud de los Humboldt se deslizaron en un ambiente de holgura económica y de respeto por las cosas del saber. No frecuentaron escuelas. El preceptor particular guió sus pasos en el terreno cultural. Joaquín Enrique Campe fué el educador elegido, hombre de personalidad y de vastas inquietudes. Había traducido años antes el *Robinson Crusoe* de Defoe al alemán. Inquieto viajero, e historiador, compuso asimismo una renombrada *Historia del descubrimiento y Conquista de América,* traducida al español.[3] He aquí, en los lejanos años infantiles, el primer contacto con la naturaleza exuberante, con lo desconocido y con América. La fantasía de Alejandro tomaba alientos en las páginas del *Robinson* y en las descripciones y narraciones de Campe, entre los altibajos y convalecencias de niño enfermizo y endeble. Acaso las primeras referencias al Perú, las oyó Humboldt de los labios de Campe. Pero el niño de salud inestable se trocará más tarde en el adulto vigoroso, que resiste trabajos de intensidad espectacular y que soporta y afronta las inclemencias y penalidades de los climas más rigurosos del trópico y de las grandes alturas, y también en la ancianidad, los rigores del frío de las estepas rusas.

Llega el momento, en la adolescencia, en que los hermanos deben emprender la educación superior. Se despiden de Tegel, con pesadumbre, y se matriculan en la Universidad de Franckfurt del Oder, primero, luego en la de Berlín y en Goettingen. Finalmente, Alejandro, estudia en la Academia de Comercio de Hamburgo, en la Academia de Minería de Freiberg y en la famosa Universidad de Jena.

---

3 JOAQUÍN ENRIQUE CAMPE, *Historia del descubrimiento y Conquista de América,* trad. española, Madrid, P. Mellado, 1845.

En casa de su tutor Christian G. Hayne, en Goettingen, encontró Alejandro a Jorge Forster, hombre de experiencia en viajes científicos, acompañante de Cook en su segundo viaje alrededor del mundo, a quien reconocerá más tarde como su "célebre maestro y amigo". Concluído el periplo alemán, Forster lo alienta y lo acompaña en gran parte de un recorrido científico europeo por Holanda, Bélgica e Inglaterra (1770), Italia, Suiza (1795) y Austria (1797). En Londres, Forster le presenta a Urquijo, secretario de la Embajada española, más tarde el hombre-llave para su viaje a la América.

Sus viajes y estudios le permitieron recibir las enseñanzas del botánico Wildenow, con quien mantiene en los años posteriores nutrida correspondencia, del matemático Fischer, del filólogo Löffler, del científico Leopold von Busch y del maestro Blumenbach, creador de la Anatomía comparada. En el curso de comercio e idiomas seguido en Hamburgo, recibió las primeras lecciones de inglés y español, los cuales habría de llegar a dominar con entera seguridad, lo mismo que el francés que casi fué para él una lengua materna, en razón de ser idioma común en los círculos cultos de Berlín, que impuso desde su corte Federico El Grande, y de la circunstancia de que su madre, de sangre gala, lo hablaba con familiaridad.

A Humboldt y a su hermano Guillermo, como lo ha demostrado Farinelli,[4] debió Goethe en gran parte, su afición creciente y su decidido respeto y admiración por las obras maestras de la literatura española, especialmente las de Cervantes, Calderón, Lope de Vega y las expresiones medievales de la poesía popular, incluído el conocimiento de los monumentos históricos y la geografía de la península y de las colonias americanas.

La coincidencia y lo fortuito

"IMPRESIONES fortuitas y en apariencia pasajeras de la juventud, han decidido en muchas ocasiones del rumbo de mi vida —dice Humboldt en *Cosmos*—. Si me fuera permitido preguntar ahora a mis antiguos recuerdos de la juventud, y señalar el atractivo que me inspiró desde el principio el deseo irresis-

[4] ARTURO FARINELLI, *Guillaume de Humboldt et l'Espagne. Goethe et l'Espagne.* Librairie Felix Alcan - Fratelli Boca. París, 1936.

tible de visitar las regiones tropicales, citaría las pintorescas descripciones de las islas del mar del Sur por Jorge Forster; los cuadros de Hodges que representan las orillas del Ganges, en la casa de Warren Hastings de Londres; y un árbol de drago que vi en una antigua estufa del Jardín botánico de Berlín".[5]

No quedan allí esas coincidencias. La madre de Humboldt, descendiente de unos emigrados franceses, se apellidaba Colomb: de la misma suerte que el descubridor del Nuevo Mundo, Humboldt había de re-descubrirlo para la ciencia natural tres siglos después.

Un hado caprichoso guió siempre sus pasos. En 1797 está dispuesto y emprende el viaje a Italia. Goethe no fué ajeno a ese proyecto ansiosamente elaborado de llegar al Mediterráneo. El esplendor del mundo antiguo en sus monumentales ruinas y la naturaleza del país meridional, deciden el viaje conjunto de Alejandro y Guillermo. Pero la invasión napoleónica echa a perder los planes. El cruce de la frontera se hace imposible.

El destino señala la ruta del oeste: Francia. En 1798 los hermanos se establecen en París. La capital francesa era el centro insustituíble en la organización de expediciones a tierras lejanas del globo. Humboldt se vincula a un proyecto de expedición al Nilo y se obtiene el permiso del Directorio, después de muchos trámites. De esos meses data su amistad con Aimé Bonpland, su futuro e inseparable compañero. Ambos cruzan Francia, para alcanzar el barco expedicionario en Marsella. Pero su propietario, Lord Bristol, había sido preso por motivos políticos y el viaje se frustró. Entre tanto, el capitán francés Baudin organizaba otra expedición hacia América del Sur, México, California y el Pacífico. Pero Humboldt no pudo contar oportunamente con el dinero necesario que se exigía para tomar parte en la empresa. Baudin se hizo a la mar por esos días, mientras Humboldt y Bonpland desesperados permanecían en Marsella.

Otra vez el destino les da una cita. Se entrevé la posibilidad de viajar a Túnez en una embarcación ligera, por poco precio. Pero las autoridades marsellesas le niegan el permiso de embarque. Desesperanzados los dos viajeros, presencian desde la orilla cómo el pequeño barco se aleja raudamente del

---

[5] A. DE HUMBOLDT, *Cosmos — ensayo de una descripción física del Mundo.* Versión española de Francisco Díaz Quintero, 2 tomos. Madrid, 1851-1852. R. Rodríguez de Ribera, Editores.

puerto. Lo que sucede después hace que la desazón se convierta en alegre resignación. Imprevisibles contratiempos determinaron a las pocas horas, el naufragio y un trágico designio acabó con la vida de todos los ocupantes de aquel barco remiso.

Pero en España su ideal se logra. La ruta escogida es por las Canarias, a Cuba, México y las Filipinas, regresando por el Pacífico y la India, sin tocar la América del Sur. Otra vez el destino tuerce el rumbo. Antes de tocar Cuba, la fiebre amarilla que aparece a bordo decide la recalada forzosa en Cumaná, tierra firme, o al menos el desembarco de los pasajeros.

Era su intención permanecer una semana en ese puerto. La falta de barco y la noticia de haberse declarado una epidemia de fiebre amarilla en Cuba, a más de la sugestión de la naturaleza en su recorrido por el Orinoco y los llanos, extienden esa semana a un año entero. Sin el temor de la peste, jamás habría llegado en esa ocasión a Venezuela, Colombia y Perú.

Cuando se dirige a Cuba para reiniciar la ruta planeada, le llega luego una noticia falsa: que Baudin está cerca. Decide alcanzarlo en el Callao y emprende la ruta de la América del Sur. La evidencia de la falsedad del dato la tiene sólo en Lima; Baudin no se había siquiera acercado a la América; a última hora escogió otro rumbo y dobló hacia el Este el cabo de Buena Esperanza.

Al cabo de más de 2 años alcanza Humboldt México por el Pacífico. La América lo ha fascinado y abandona el plan de llegar a las Filipinas y a los mares del Sur. Emprende el regreso a Europa por Cuba y los Estados Unidos.

Las rutas externas las señaló el destino, no el hombre. Pero la vocación indoblegable hacia la ciencia y la investigación la realizó plenamente el hombre, allí donde el destino quiso dirigirlo. La América Meridional le debe al azar la visita memorable y trascendente del sabio.

Humboldt en España

Si Marsella marca el destino adverso, Madrid significa el destino favorable. En pos de España, Humboldt y Bonpland abandonan Marsella. En seis semanas trasponen a pie el sur de Francia y los altos Pirineos. La impedimenta no es poca: conducen delicados instrumentos científicos. Desafían los elemen-

tos con arrojo y con una esperanza firme. Unos cuadernillos recogen observaciones y apuntes, datos y cifras. En cada pueblo se despachan cartas compendiosas a los amigos de Francia y Alemania: a Wildenow, a Goethe, a su hermano Guillermo. Ha comenzado una experiencia trascendente.

Así se inicia a fines de diciembre de 1798, el semestre español en que Humboldt había de ser honrado y festejado como jamás acaeció con extranjero en España. Los hombres de ciencia lo acogen con veneración: el abate Cabanillas, Director del Jardín Botánico de Madrid, don Casimiro Ortega, don José Clavijo, el naturalista Née, que había formado parte con Haenke de la expedición de Malaspina, los sabios autores de la *Flora del Perú*: Ruiz y Pavón, que le sugieren acaso la primera inquietud andina, marginal al itinerario señalado por el Secretario de Estado don Mariano Luis de Urquijo. Otra vez en su vida cruza ese nombre embrujado del Perú; una leyenda y una realidad. Por entonces, Madrid es el punto céntrico de sus gestiones para el viaje a ultramar. Entre tanto, se tramitan los permisos, Humboldt y Bonpland recorren Castilla, Valencia y Cataluña. Las ruinas de Sagunto y el cerro de Monserrat atraen su interés y entusiasmo comunicativos. Se ha adelantado a su hermano Guillermo en algunos meses y le compensa la espera con cartas enfervorizadas, escritas frente al paisaje hermosísimo y la naturaleza pródiga y distinta. Urquijo, el Ministro liberal de Carlos IV, le procura una entrevista con este último en Aranjuez. Humboldt obtiene un permiso de "primer secretario de Estado" y una credencial de "consejero de Indias" para pasar a las colonias de América, como distinción excepcional. A comienzos de junio de 1799, Humboldt se despide de sus amigos y emprende su último recorrido español —por Castilla, León y Galicia— en pos de La Coruña, en donde embarca en la corbeta "Pizarro" rumbo a la América de sus sueños.

La ruta acordada era: las Canarias, Cuba, México y el regreso por Buenos Aires. Pero el pasaporte le fué extendido también para las Filipinas, pues "las circunstancias políticas, podrían hacerme preferible el regreso por las Indias Orientales", dice en una carta al barón de Forell, Ministro de Sajonia en Aranjuez. Ha comenzado la realización de su destino y de su vocación.

Humboldt y Clavijo

Uno de sus íntimos y leales amigos de Madrid fué nada menos que don José Clavijo y Fajardo, el protagonista del zarandeado drama de Goethe, escrito en 1774, inspirado en la lectura del incidente relatado en las Memorias de Beaumarchais. Guillermo de Torre nos ha relatado ya en ágil ensayo[5 bis] las peripecias de la figura real de Clavijo, la silueta torcida, bosquejada por Beaumarchais y la entelequia romántica elaborada por Goethe. ¡Extraño destino de un hombre que en vida tiene que presenciar su propia muerte a manos de su enemigo, en la escena última del melodrama!

Cuando Humboldt llegó a Madrid en enero de 1798, iba por el cuarto de siglo de antigüedad el *Clavijo* goethiano. Don José Clavijo y Fajardo era ya un setentón. Nacido en las Canarias en 1830, se había educado en Francia, en donde había traducido a Voltaire, a Racine y nada menos que la *Historia natural* de Buffon. Bohemio y periodista en su juventud, había editado un periódico notable, *El Pensador* (1862) y librado campañas tremendas, como aquella que dió al traste —infortunadamente— con la representación de los autos sacramentales. No había sido menos accidentada su trayectoria íntima, por lo que se deduce de la ruptura de su compromiso matrimonial con Luisa Caron, la hermana de Beaumarchais, y de las habladurías acerca del honor ultrajado de la muchacha, origen de las *Memorias* antedichas y del drama de Goethe, y de la resultante condena de verse morir en la escena.

Ahora don José Clavijo era hombre circunspecto y dedicado a las ciencias naturales. Humboldt lo conoció con la cartelera de sabio y autoridad en materia científica. A la sazón ocupaba el cargo de Director del Real Gabinete de Historia Natural de Madrid. En su correspondencia, aparecen reiteradas referencias a "mi respetable amigo Clavijo". Una de sus primeras cartas desde tierra firme, va dirigida a él, fechada en Caracas el 3 de febrero de 1800.[6] No era amigo de compromiso ni de ocasión. La nutrida correspondencia que con él mantuvo, y la confianza

---

[5 bis] Guillermo de Torre, "Clavijo o los límites olvidados", en revista *Mar del Sur,* julio-agosto, 1949, núm. 6.

[6] E. T. Hamy, *Léttres américaines d'Alexandre de Humboldt (1798-1807),* Notice de J. C. Delamétherie. Introduction de E. T. Hamy. E. Guilmoto, Editeur. París, 1905.

que depositó en él al remitirle gran parte de sus valiosas colecciones, confirman y demuestran la estimación de Humboldt por su anciano colega. Si Goethe lo había puesto en la picota del ridículo, Humboldt le deparó en la senectud el aprecio y la consagración como representativo de la ciencia española.

Rumbo a América

El 5 de junio, iniciaron Humboldt y Bonpland el viaje a bordo de la corbeta "Pizarro". El 17 de junio recalaron en las islas Canarias y el 19 y 20 recorrieron la isla de Tenerife y escalaron su famoso pico, observando así un volcán por primera vez en su vida. El capitán del barco tenía orden de esperar en las Canarias, todo el tiempo que Humboldt necesitara para practicar sus observaciones, pero la presencia de barcos ingleses en busca de presas españolas, obligó a apresurar la partida. "El 25, casi llorando, —dice Pereyra— dejó aquellos campos, aquellos bosques seculares de laureles, aquellos viñedos, aquellas rosas. . . ¡Quién pudiera vivir allí!".[7] Así alcanzaron la costa continental de Cumaná, en Venezuela, el 16 de julio. Su entusiasmo es indescriptible al pisar suelo americano. ¡Al fin, tierra firme que no sea Europa! Las Canarias habían sido una escala imprescindible; pero América era su meta después de tantos años de inquietudes. El espectáculo es desconcertante. "Bonpland asegura que perderá la cabeza si no cesan las maravillas. Pero superior a estas maravillas, tomadas independientemente, es la impresión que produce el conjunto de esta naturaleza vegetal poderosa, exuberante y, sin embargo, tan dulce, tan fácil, tan serena", escribe Humboldt a un amigo.

Humboldt se apresta ahora rápidamente a realizar sus propósitos. Parece que tuviera prisa en la acción para burlar el destino que tantas veces se ha opuesto a sus designios. En Cumaná no espera, el territorio virgen lo atrae nerviosamente, y Humboldt se interna, dirigiéndose hacia el Sur, marchando sobre los llanos, navegando en el Orinoco, remontándolo luego para surcar el río Negro hasta el Fuerte de San Carlos, límite de la frontera del dominio español con el de Portugal. Nada lo ha arredrado en medio de estas tierras inhóspitas. Ni el clima caliginoso, ni el caudal de los ríos, ni las plagas de insectos, ni el

---

7 Carlos Pereyra, *Humboldt en América,* ed. América. Madrid, s. f.

acecho de animales arteros, ni la ruta penosa, ni ese embrujo de la selva de que nos habla José Eustacio Rivera. Su intención hubiera sido alcanzar el Amazonas, leyenda y naturaleza, espíritu y materia palpitantes, pero el alcance jurisdiccional de la autorización que portaba, lo detiene irremisiblemente en San Carlos. Entonces vendrá a su imaginación la posibilidad de alcanzar el Amazonas en sus nacientes, en el Perú, y se resignará a su destino que lo enfrenta a un hito. Emprende luego el regreso por el mismo río Negro, enderezando al Casiquiare para confluir de nuevo en el Orinoco y llegar a Angostura—la actual ciudad Bolívar— después de 75 días de viaje esforzado. Era el mes de septiembre de 1799, y ya la maravillosa actividad del viajero llegado en julio, había realizado un sorprendente trabajo de investigación. Muchos días lo detienen en esa ciudad fluvial, para reparar sus fuerzas bastante quebrantadas y para atender a su enfermo compañero Bonpland, aniquilado por la fiebre y las penalidades. Mientras tanto, Humboldt organiza su plan de viaje: irá a Cuba y de allí se embarcará hacia México para realizar, entre otros, su proyecto de comparar los antiguos monumentos aztecas con los del Mundo Antiguo.

El intermedio ansioso

El maestro don Fernando Ortiz nos relata en páginas vivísimas[8] las semanas de su estada en Cuba, a fines de 1800, después de una travesía tempestuosa y larga por el sur de Jamaica. Por esos días contempla la posibilidad de dirigirse a la América del Norte para visitar la región de los cinco lagos, bajando por el Ohio y el Missisipi hasta la Luisiana para de allí pasar a México, objetivo final de su viaje por América. Pero de pronto lee Humboldt en unos periódicos norteamericanos, la falsa noticia de que la expedición de Baudin, que se proponía circunvalar el globo, compuesta de las corbetas "Le Geographe" y "Le Naturaliste", había salido del Havre, con el propósito de doblar el cabo de Hornos, navegando hacia Chile y el Perú. ¡Con Baudin era posible realizar el sueño del viaje alrededor del mundo! Se actualizan ahora en su ánimo proyectos ante-

[8] Fernando Ortiz, "Alejandro de Humboldt y Cuba", Introducción al *Ensayo Político sobre la isla de Cuba,* publicado en "Revista Bimestre Cubana". La Habana, 1934.

riores y el compromiso adquirido con Baudin de alcanzarlo donde fuera posible. Enmienda entonces sus planes, y abandonando sus observaciones sobre el suelo cubano, zarpa (el 8 de marzo de 1801) de Batábano hacia Portobelo, en Nueva Granada, hoy Panamá, pensando que al fin en Lima podría unirse a Baudin. Un pequeño *pilot-boat* lo conduce en 21 días de viaje accidentado al Continente. De Portobelo pasa a Cartagena de Indias, en donde enferma de viruelas. Aquí (el 20 de abril de 1801) se detiene la relación de su viaje. Los restantes detalles de su recorrido por la América del Sur deben ser reconstruídos con las noticias de su correspondencia escrita desde Quito, Cuenca y Lima, a su amigo Delambre y a su hermano Guillermo, y parcialmente con las referencias contenidas —a falta de la *Relation*— en sus *Vistas de las cordilleras, Cuadros de la Naturaleza* y *Monumentos Americanos*. La "Noticia" del viaje por Delametrie, calificada por Humboldt de "muy exacta", suple también en esta parte la falta de una relación ordenada del propio Humboldt.[9]

Su brújula señalaba al Sur y lo obsesionaba el encuentro con Baudin. Pero no soplaba viento sobre el Pacífico y los barcos no se movían. En su alma, la imagen del Perú y de los Andes turbaba sus sueños y vigilias. Cometería algún error, arrostraría las consecuencias de alguna imprudencia, pero debía hallarlo en alguna parte. ¡Había constituído por tantos años una verdadera obsesión de su espíritu, la idea de dar con él la vuelta al planeta! Hubiera podido esperar, como tantas otras veces, pero ahora el hombre inquieto no aguarda. La espera es una tortura y Humboldt inicia a pie —o en cualquier otra forma primitiva— el camino. Teme no llegar a tiempo y confía en sus miembros y en su resistencia. Sus piernas se han entrenado ya tanto para la marcha en la adustez de los llanos como sobre la viscosidad de los pantanos. Ahora deberían también someterse a la prueba de escalar montañas y no desfallecer en las grandes alturas. Así remontó penosamente el Magdalena en 45 días hasta Bogotá, siguiendo aquella misma ruta épica del conquistador Jiménez de Quesada, cuyos sufrimientos los poetas han

---

9 E. T. HAMY, *obra citada;* A. DE HUMBOLDT, *Cuadros de la Naturaleza, obra citada; Relation historique,* del *Voyage aux regions. . .; Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* (2 tomos, París, 1816), traducción castellana de la Biblioteca Venezolana de Cultura, 4 tomos. Caracas, 1941.

cantado. Nada arredraba la decisión de Humboldt, pero el clima se vengaba en la persona de su compañero. En Bogotá, le sorprende un recibimiento triunfal con una comitiva de 60 personas. Es huésped de José Celestino Mutis, gran científico español, honrado como un personaje excepcional, poseedor de una colección botánica jamás vista por Humboldt más completa ni más notable y metódica. Allí debió permanecer por dos meses en espera de la curación y el restablecimiento de Bonpland, presa nuevamente de fiebres malignas. Sólo en septiembre le es posible a este viajero ansioso partir hacia el Sur, por Ibagué y Popayán, el valle del Cauca, y a través de los Andes, con rumbo a Pasto, Ibarra (hoy Ecuador) y Quito, a donde llegan después de cuatro meses de lento y fatigoso caminar a pie el 6 de enero de 1802. Ya en Quito, después del tiempo transcurrido, Humboldt va perdiendo la esperanza de alcanzar a Baudin. Le llega la noticia de que Baudin ha tomado la ruta del Este y se ha dirigido por el Cabo de Buena Esperanza a las Indias Orientales. El Perú, el país de las fuentes del Amazonas, con su leyenda única, está cerca, está delante. Espera llegar a Lima en enero de 1802. Pero nuevos estímulos demoran su plan y sólo arriba en octubre.

Algo lo detiene ocho meses en Quito —enero a agosto de 1802—, empleados en estudiar y ascender a los altos volcanes de Pichincha, Cotopaxi, Antisana, Iliniza, empleando de 15 días a 3 semanas en cada uno de ellos y pasando los intervalos en Quito. Llega al cráter del Pichincha dos veces el 26 y 28 de mayo, pisando suelo donde antes no había llegado hombre alguno y practicando en la cumbre por varias horas, observaciones científicas con instrumentos, acompañado de Bonpland y Carlos de Montúfar, hijo del Marqués de Selva Alegre.

El 9 de junio salió de Quito una expedición para ascender el Chimborazo (23 de junio), y el Tunguragua, los cuales asciende asimismo, rectificando las mediciones anteriores de La Condamine y Bouguer respectivamente. Permaneció en Riobamba algunas semanas, atendido por el hermano de Carlos Montúfar, Gobernador de la región.

El hombre integral

LA condición humana domina en todas las actitudes de Humboldt frente a la vida. No lo recorta nunca su afán y su inte-

rés científico. Otorga a la cultura íntegra y a la vida la pleitesía y el tributo que les corresponde. Todo lo observa: costumbres, usos, la educación y actitud de las gentes, los monumentos arqueológicos, las lenguas indígenas, las expresiones del arte, a más de los fenómenos físicos, botánicos, zoológicos, climatológicos y geográficos. Nada le era extraño. Le alentaba una curiosidad universalista, "goethiana".

Tampoco florecía extraño el humorismo y la ironía en este riguroso y severo investigador. Invitado al teatro de Caracas, que funcionaba en un "corral" típico de la época, que recuerda aquellos otros coliseos españoles del XVI en donde se estrenaron Lope de Vega o Calderón, sin techo y sin candilejas, cuenta Humboldt que a la vez podían admirarse los actores en la escena y las estrellas en el firmamento. Y como el tiempo brumoso le había hecho perder repetidas observaciones de los satélites de Júpiter, él pudo desde su palco asegurarse si Júpiter estaría visible para esa noche.

En Quito asciende dos veces al volcán Pichincha. En el intervalo entre las dos ascensiones, se produjo un temblor fuerte en la ciudad. Y Humboldt agrega, sonriendo: "Los indios lo atribuyeron a ciertos polvos que sin duda eché en el volcán".

Tampoco —al igual que Goethe— desentonaba Humboldt en los más distinguidos salones o en las modestas viviendas de los labriegos. Como hombre sociable, constituía singular atracción y encanto de muchas tertulias de Caracas, Bogotá, Quito, Lima y México. Habladurías que la historia recoge a veces con pudor, lo hacen protagonista de coloquios y aventuras amorosas en que la contraparte, alguna hermosa caraqueña, quiteña o limeña pudo disputar la devoción del gran científico a la famosa "güera" Rodríguez, viuda mexicana de singular brillo intelectual en los salones pre-revolucionarios del país azteca y mujer dotada de irresistible encanto femenino.

"No pensaba, afirma Pereyra, detenerse mucho en México. Los instrumentos comenzaban a deteriorarse y el viajero mismo veía con tristeza que los adelantos científicos, en su precipitación, podrían exponerlo a ser un anacronismo intelectual cuando presentara en Europa los resultados de su viaje". Pero el atractivo de un país tan hermoso y variado, la gran hospitalidad de sus habitantes y el temor de exponerse al vómito negro si prolongaba su permanencia en Veracruz, "lo retuvieron durante un tiempo relativamente largo en el Virreynato de Nueva Es-

paña. El barón de Humboldt calla una causa de emoción: tenía 33 años y una bella mexicana. . .".[10]

Alfonso Reyes[11] agrega todavía un apunte más: "Una pequeña indiscreción, un secreto a voces, no daña la fama del viajero y nos lo hace todavía más simpático: en el Virreynato de Nueva España, que sólo se proponía atravesar, se fué alargando insensiblemente, y a esa circunstancia debemos el espléndido retrato de México, que sigue siendo nuestro orgullo. Ahora bien, sabemos que no lo retuvo solamente el interés científico. Rindamos un tributo a la memoria de la *güera* Rodríguez. En lo alto de aquel cielo geométrico, el fulgor de una cabellera rubia cruza como un cometa aventurero".

Y no hace falta ya que ningún pudibundo historiador o cronista quiera, con incomprensible recato, poner su mano al fuego al afirmar que la viuda y el eminente viajero entablaron sólo íntima amistad "dentro de los más estrechos límites del respeto que un caballero debe a una señora que no da lugar a que la falten".[12]

Algo lo retuvo también en Quito por ocho meses, que no es atribuíble a la dificultad de comunicaciones ni a causa específica de carácter científico, a más de que Quito no estuvo en sus planes. Aparte la atracción de los volcanes, parece tratarse del embrujo de una bella quiteña, Rosita Montúfar, criolla irresistible, hermana de su gran amigo el Marqués de Selva Alegre. La historia recoge siempre las pelusas de la chismografía del barrio o de la aldea. Pero la verdad de las cosas más íntimas de los hombres discretos se guarda en las tumbas. Y la principal virtud del perfecto amante es, sin duda, la discreción.

El Perú, leyenda dorada

TRASPUESTAS Riobamba, Cuenca y Loja y cruzado el páramo de Azuay, encuentra en las alturas los restos magníficos del camino de los incas, que unía Quito y Cuzco, "comparable a las mejores vías romanas", y visita también las ruinas de la Fortaleza de Cañar y el Palacio del Emperador Tupac Yupanqui.

---

[10] C. PEREYRA, *ob. cit.*

[11] ALFONSO REYES, *Rumbo a Goethe*, en "SUR", No. 5, 1932.

[12] LORENO ARELLANO S., en *Mujeres de América,* Selección de Emilia Romero, Biblioteca Enciclopédica Popular, Sec. de Ed. Pública. México, s. f.

El rumbo seguía el Sur, en pos de una tierra hecha maravillosa por la leyenda, en pos de la región de las nacientes del río de las Amazonas. Sus trancos audaces de explorador atravesaron la parte inclemente de Loja y traspusieron la línea fronteriza del Virreinato de Nueva Castilla y la Audiencia de Quito, el 2 ó 3 de agosto de 1802, acompañado siempre por Bonpland. La primera ciudad peruana en que pernoctaron fué Ayabaca, de donde se dirigieron por el páramo de Chulucanas, cuyas ruinas ha descrito en *Vues des cordilleres et monumens. . .*, a Huancabamba, en el valle del mismo nombre, siguiendo el río Huancabamba y su curso bajo el Chamaya, alcanzaron el Marañón, algo más al norte de Choros. Continuaron navegando el Marañón, en balsas, hasta el pongo de Rentema, punto en que el río corta la Cordillera Central. Su interés era, en ese momento, rectificar en Tomependa, cerca del pongo, una antigua medición debida a La Condamine de la distancia entre Quito y la desembocadura del Chinchipe en el Marañón, también próxima a esos parajes. Relata Humboldt que permaneció 17 días "en el caluroso valle del alto Marañón o río Amazonas". Esta afirmación ha dado lugar a la creencia de que Humboldt exploró el Amazonas propiamente dicho, cuando, según Raymondi y August Weberbauer, —quienes han reconstruído la ruta de Humboldt a través de las anotaciones de su herbario—, Humboldt sólo pudo reconocer el Alto Marañón, que en esa época solía llamarse asimismo "Amazonas". En consecuencia, limitada su exploración en el pongo de Rentema, se puede afirmar que Humboldt no llegó a conocer la selva abierta del Perú. El tiempo lo apremiaba y otros planes lo apartaron del Amazonas.

Algo lo inducía a ganar la costa. Regresaron en seguida hacia el Oeste y ascendieron los Andes Occidentales. Un breve descanso se toma en Jaén (antiguo pueblo) en donde traba amistad con el Gobernador don Ignacio Checa, a quien después escribe, y a cuyos hijos pequeños enseñó a hacer esqueletos botánicos.[13] Sigue a Cutervo y se aloja en la Hacienda Montán, siguiendo el río de Chota hasta la ciudad del mismo nombre. Prosiguen los exploradores luego por el río Llaucán hasta Micuipampa (hoy Hualgayoc) y Cajamarca. Sobre Magdalena y Contumazá emprendieron el descenso hacia la costa, bajando

---

13 Carta de Humboldt al gobernador de Jaén, publicada por Ricardo Palma en "El Ateneo", órgano del Ateneo de Lima, 1906, 2a. época, Tomo VII.

por el valle de Chicama, a Trujillo, donde observaron las ruinas de Moche y Mansiche y donde, en la costa próxima, varios días anotaron la temperatura del mar.

Cordilleras y monumentos

En la relación histórica de su viaje no menciona Humboldt como ya se ha visto, los pormenores de su paso por el Perú, en forma detallada. Su ruta ha sido reconstruída debido a la acuciosidad del extraordinario talento de Raymondi[14] y a la dedicación de un investigador admirable como Augusto Weberbauer,[15] quienes lo ubican en el Perú ordenando sus anotaciones en cada ejemplar botánico y en sus observaciones astronómicas y meteorológicas.

Las ruinas de todo orden excitaban su curiosidad insaciable y universal. Su ansia de saber y de conocer no reconocía fronteras científicas. Por eso alternaba la investigación naturalista y geográfica con la confrontación histórica de los monumentos antiguos. Habiendo entrado al Perú por Loja y atravesando las regiones más elevadas, sin las transiciones del viajero común que asciende desde la costa, hallaba no obstante ruinas de caminos, palacios, fortalezas y baños incaicos. Su percepción científica deducía que sólo pueblos nórdicos obligados a emigrar hacia regiones ecuatoriales, podrían haberse sentido satisfechos de establecerse en clima semejante. Su admiración no tuvo límites al contemplar el camino del Inca Tupac Yupanqui, la fortaleza de Cañar, los tambos y las ruinas de toda índole. También los puentes incaicos reclaman su palabra de elogio; y en definir estas obras antiguas y al describirlas, derrocha Humboldt su considerable erudición que no desconocía ninguna de las crónicas históricas sobre el antiguo Perú. Aun le preocupan obras raras o inéditas como la famosa relación de Sarmiento de Gamboa que, advierte al transcribir una frase, se encuentra guardada, por es época, en la biblioteca de El Escorial, y cuya difusión data sólo de 1906, debido a la diligencia de Pietschman.

Le asombra que a pesar de la maravillosa impresión que causaron en los conquistadores esos edificios, caminos y obras

---

14 Antonio Raymondi, *El Perú*, Lima, tomos I y III, 1874.

15 August Weberbauer, *Die Pflanzenwelt der peruanischen Anden*, cap. I. Leipzig, 1911.

de irrigación, no hayan sido utilizados y se encuentren en lamentable estado de abandono y destrucción. Por desgracia, hoy todavía, después de siglo y medio podríase suscribir este juicio de Humboldt que condena un mal acentuado con los años. El menosprecio de nuestra cultura indígena, que prosperó a pesar de nuestras declamaciones de peruanismo, ha inspirado por mucho tiempo ese abandono de las fuentes arqueológicas de nuestra historia antigua.

Lo entusiasman tanto como las construcciones pasadas, las costumbres y los usos contemporáneos. Relata con detalles y con animación singular por ejemplo, la manera de transportar la correspondencia entre Trujillo y la provincia de Jaén por medio de "el correo que nada", muy peculiar modalidad de transporte a través de los ríos próximos a la selva, torrentosos y accidentados.

Las impresiones recibidas por Humboldt en este tramo son indelebles. Nada de lo observado y vivido antes de llegar a estas cumbres inaccesibles de los Andes o a las selvas exuberantes del Marañón, puede compensar su pasmo y su admiración por el vigor y el impulso de la naturaleza. "Pude reconocer en las selvas del Amazonas y en los contrafuertes de los Andes que el mismo soplo anima la vida de un polo a otro polo, en las piedras, en las plantas, en los animales y en el pecho ambicioso del hombre", declara varios años más tarde. Y se asocia a esta confesión la influencia reconocida de las ideas de Goethe sobre la naturaleza, que le habían hecho comprensibles las leyes de la vida y que, en una figura audaz, le habían dotado "de nuevos órganos" para ponerse en contacto y llegar a la exacta comprensión de los fenómenos naturales.

La experiencia andina de Humboldt, surgida del azar, nunca programada, constituye decisivo paso en la vida del gran explorador y en su posterior desenvolvimiento espiritual, siendo intensamente formativa. Todo lo que investiga y elabora después en favor del conocimiento de la naturaleza y del hombre, se impregna de ese sentido cósmico y trascendente —percibido también por el espíritu avisado y sensible del filósofo Keyserling en nuestros días— que comunica la grandiosa e inolvidable experiencia de cruzar, seguir y ascender los Andes.

En las alturas de los Andes "emergieron en mi conciencia —dice Keyserling— aquellos fondos y aquellos abismos que en mí correspondían a los fondos determinantes de aquel mundo

suramericano". En la altiplanicie de Bolivia, Keyserling experimentó —lo mismo que Humboldt sobre los Andes del bajo Perú— cuán profundamente había penetrado en él aquella tierra y cómo ella y no el espíritu del hombre, es vivencia primordial. "Supe entonces, agrega el filósofo de hoy y pudo decirlo también el viajero de ayer, que entre otras cosas, soy tierra y pura fuerza telúrica. Soy tierra y no sólo como material, pues este no-yo es una parte esencial de aquello como lo cual me experimento. En el crisol de la puna, la constelación de elementos telúricos por mí encarnados luchaba con otros más poderosos. Y si no hubiera abandonado a tiempo aquel campo de batalla, la lucha hubiera terminado con mi muerte o con una transformación".[16]

"El país nublado"

De Trujillo toma el camino árido de la costa para alcanzar Lima, cruzando el Santa y pasando por Huarmey, casi a marcha forzada pues se propone llegar en época favorable para una observación astronómica que proyecta. El arenal interminable de la costa peruana acoge por muchos y largos días —todo el mes de octubre de 1802— a esta pareja de expedicionarios exóticos. El clima no es desagradable, pero sí muy extraño en una región tropical. ¿Cómo explicarse ese extraño fenómeno de aridez y sequedad tan excesivas en una latitud casi ecuatorial? Mientras los pies caminan, el cerebro elucubra. Mientras el cuerpo se mece por el movimiento regular y difícil de los miembros sobre un terreno blando y deleznable, la mente cavila y sopesa varias hipótesis. Otras veces, mientras el cuerpo sigue el trote de la cabalgadura, ya la imaginación va anudando conclusiones.

Una extraña intuición le había llevado a medir la temperatura del agua del mar cerca de Trujillo. Nuevas mediciones en el Callao le dan la clave definitiva. "Objeto de mi mayor sorpresa, dice en un manuscrito publicado por Berghaus[17] es comprobar que la temperatura de la superficie del mar —que alcanza en otras latitudes donde no hay corrientes de 26 a 28, 5°—, sólo logra elevarse cerca de Trujillo, a fines de septiem-

[16] Conde H. von Keyserling, *Meditaciones Sudamericanas*, Espasa Calpe, S. A. Madrid, 1933.

[17] Berghaus en *Allgemeine Länder- und Völkerkunde*, I, págs. 575-592, citado por Weberbauer. s. f.

bre, 16°, y en el Callao, a principios de noviembre, 15.5°. La temperatura atmosférica alcanzaba en la primera época, 17.8° y en la segunda, 22.7° y era, por tanto, siete grados más cálida que la del océano. El aire no podía, por consiguiente, haber enfriado el mar, y aún sin conocimiento aproximado del clima de Lima o de la estación en que domina la garúa —o sea en la cual el Sol se recubre de una capa de niebla... .—, deduje ya desde Trujillo, en mi primera aproximación a la costa, lo que era la opinión de muchos marinos, o sea que la corriente peruana tenía origen polar, la cual viniendo de altas latitudes seguía las principales sinuosidades de la costa en dirección nor-noreste. Podía afirmar también que la gran extrañeza de la temperatura del clima de la costa peruana, y por decirlo así el sensible frío que se experimenta en medio de los trópicos y a pocos pies sobre el nivel del mar, en el llamado desierto del Bajo Perú, encuentra su fundamento en el limitado calor del mar y en la obstaculización que significa la garúa —que recubre el cielo por tres o cuatro meses—, sobre la acción de los rayos solares".

Así quedó formulada aquella teoría que explica el origen y la acción de la "corriente peruana". Expresada en pocas frases, con las palabras precisas, sin jactancia alguna, en un manuscrito sin pretensiones que nunca llegó por su iniciativa a las manos del impresor y que no integró ninguna de sus obras. Tan lógica y natural brotó su hipótesis, que para él careció tal vez de la importancia que adquiriría en lo futuro. Estas pocas líneas son acaso las que mayor nombradía le han brindado. El genio apunta no por los planes deliberados ni por la acción del derroche de esfuerzos, sino por las floraciones simples, sencillas, espontáneas, que madura el subconsciente. Por aquella obra que el artista menosprecia, por aquellas tragedias conmovedoras que olvidaba consignar en su epitafio el soldado de Maratón, por aquellos cuatro versos que el poeta no recordaba haber escrito; por ahí escapa el genio y el acierto, a espaldas del continuo batallar vital del creador. . .

Pero la hipótesis no es el dogma. La teoría científica exige y admite rectificaciones. Después de un siglo de vigencia, la explicación humboldtiana de la "corriente peruana", no satisface ya las exigencias de los especialistas. Las investigaciones oceanográficas de los últimos tiempos han determinado una distinta apreciación del fenómeno. No existiría tal movimiento de aguas en la forma de un río dentro del mar, que

supuso Humboldt recogiendo la opinión de algunos marinos mercantes de la época. Lo que en realidad sucede es un fenómeno de afloración de aguas inferiores, provocado por el impacto de los vientos sobre la superficie del mar cercano a la costa. Se plantea que los estratos de aguas profundas normalmente frías resultan así traídas a la superficie, y muestran temperatura baja no atribuible a procedencia antártica.

El destino de la obra humana es la superación y la perfectibilidad. No podía sustraerse la de Humboldt a esta regla eterna.

Humboldt y Unánue

En los últimos días de octubre puede reposar en Lima de las fatigas del largo viaje. Lo recibe sin pompa pero con cálido afecto de cofrade don Hipólito Unánue, la primera figura intelectual de la capital del Virreinato, protomédico y cosmógrafo mayor del reino. La estada en Lima debió serle grata a Humboldt, pues arribó en la mejor época del año. Parece que pensando en él y recordando sus elogios, Unánue habría escrito al poco tiempo la frase siguiente: "No se juzgará que el acalorado entusiasmo del primer poeta de América (Peralta) ha cargado de colorido el cuadro de esta descripción, cuando todos los viajeros de Europa convienen en ser el del Paraíso, el temperamento de Lima".[18] Humboldt frecuenta como propia la vieja casona de Unánue en la calle del Lechugal, a la que se titulaba "la casa de los sabios". Constituyó en efecto dicha morada su centro de trabajo. Allí consultó libros, instrumentos, cartas geográficas, recibió consejos, pidió explicaciones, descifró enigmas. Unánue y sus amigos el padre Cisneros, "sabio redactor de un periódico" *(El Mercurio Peruano)*, el misionero Narciso Girbal "hábil conocedor de las selvas tropicales", el Barón de Nordenpflicht "hombre de carácter dócil y excelente", le formaron entre otros el ambiente adecuado a sus intereses científicos.

---

[18] J. Hipólito Unánue, *Obras científicas y Literarias*, t. I; *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados y en especial el hombre.* 4a. edición, Serra Hnos. Barcelona, 1914. Prólogo de Eugenio Larrabure y Unánue; Introducción biográfica de Benjamín Vicuña Mackenna. La primera edición de las Observaciones se publicó en Lima, en 1806.

La escena se ha descrito después por un descendiente de Unánue: "En la misma biblioteca del Dr. Unánue, en cuyo centro había una gran mesa con globos e instrumentos y rodeada de butacas, salón cuyas paredes estaban cubiertas por una estantería de libros que llegaba hasta el techo, centro de reunión de catedráticos y aún alumnos aventajados, en el que estuvo más de una vez el sabio barón de Humboldt, donde se estudiaban y discutían tímidamente los grandes adelantos modernos, se presentó algunos años más tarde, primero, el General San Martín, que venía a proclamar en 1821, la independencia del Perú y después, el inmortal Bolívar, que la afianzó con su invencible espada".[19] Antes de Humboldt, habían conocido aquella casa el botánico Tedeo Haenke, el naturalista Luis Née (de la expedición de Malaspina) y los sabios botánicos españoles Ruiz y Pavón, autores de la *Flora del Perú,* sus conocidos de Madrid, y quienes seguramente le habían proporcionado ya referencias de Unánue. En esa casa, durante muchas horas de recogimiento, Humboldt leyó el *Mercurio Peruano* que en cuatro años de publicación (de 1791-93), había recogido trascendentales estudios acerca de la geografía y la historia del país y recibió del mismo ejemplares para remitir a la Biblioteca Imperial de Berlín y a la casa y laboratorio de Goethe en Weimar, quien más tarde lo hizo traducir al alemán.

En aquel inusitado centro de trabajo científico —en medio de las más recientes obras de química, matemáticas y fisiología— Humboldt consultó igualmente la *Guía política, eclesiástica y militar del Perú,* que Unánue había elaborado durante varios años, después de Cosme Bueno y Juan Ramón Koenig, paisano de Humboldt. Habría podido encontrar, hurgando en los anaqueles, un ejemplar recién leído del *Werther* goethiano, traducido al español por Mor de Fuentes, pero con toda seguridad leyó —y lo dice en nota de *Cosmos*— *La Araucana* de Ercilla y también obras de Peralta y Pedro de Oña, los *Comentarios* de Garcilaso y múltiples relaciones y referencias de viajeros ilustres sobre el Perú.

El recuerdo que Humboldt guardó de Unánue fué muy vivo y preciso, aunque su memoria es infiel cuando escribe el apellido del sabio peruano. En una carta escrita al gobernador de Jaén, se refiere Humboldt a "Urquiza". Evidentemente quiso decir "Unánue". Los psicólogos del inconsciente tendrían

---

19 EUGENIO LARRABURE y U., prólogo a Unánue, *ob. cit.*

en este *lapsus* del viajero alemán un caso de interés, pues de manera aproximada se apellidó aquel secretario de Estado español, don Mariano Luis de Urquijo, que conoció en Londres con Forster y que fué después en Madrid y Aranjuez el intermediario decisivo para obtener el permiso del rey Carlos IV para el viaje de Humboldt a las colonias españolas de Indias. "Este Urquiza (Unánue) —dice Humboldt— es el hombre más sabio y amable de esta capital, y después del de Mutis, no hemos conocido talento semejante en América; pero sus conciudadanos no hacen ningún caso de un hombre que no juega... Después de Urquiza (Unánue) y del barón de Nordenpflicht, me ha interesado en Lima, el padre Cisneros del Escorial, hombre de mucho talento y de un patriotismo poco común, aún entre los mismos españoles europeos".[20]

El 9 de noviembre de 1802, Humboldt observa técnicamente, en el Callao, después de varias tentativas frustradas por la niebla, el paso de Mercurio por delante del disco solar. El sabio explorador había instalado, desde días antes, sus instrumentos en el torreón Norte del Castillo del Real Felipe. La observación del fenómeno tuvo trascendental importancia, pues mediante ella fué posible establecer científicamente la longitud de Lima y de toda la parte sud-occidental del nuevo continente.

Los días siguientes, hasta fines de diciembre, los empleó, fraternizando siempre con Bonpland y con el auxilio eficaz de Unánue y sus amigos, en reconocer los alrededores de Lima y en recorrer la costa hacia el Sur (incluso las ruinas de Pachacamac. Alguna vez, explorando las estribaciones serranas, se le cruzó en en el camino algún rebaño de llamas o alguna vicuña furtiva. Perros calvos a "alcos" le habían entretenido antes en su recorrido andino. Al mismo tiempo, herborizaba sin cesar. Flora y fauna del Perú cundían en sus comentarios con Bonpland. Datos de temperaturas, alturas, fenómenos celestes y marítimos, topografía e historia llenaban sus libretas de observaciones.

Así transcurrió ese tiempo en que, según su propia expresión, tuvo "la extraña felicidad de vivir apacibles días, a pesar de la estación desfavorable, en este país nublado del Bajo Perú".

Unánue guardó por su amigo singular veneración, expresada en numerosas citas consignadas en su libro *Observaciones*

20 Carta de Humboldt al gobernador de Jaén, cit.

sobre el clima de Lima, impreso al poco tiempo de la visita, en 1806. Por su parte Humboldt, citó varias veces en sus trabajos a Unánue, sobre todo en su *Ensayo político sobre el reino de Nueva España* en que elogia los experimentos de Unánue sobre la vacuna.

Una amistad fecunda e imperecedera quedó sellada entonces. Pero al parecer no mantuvieron correspondencia posterior. Los intereses divergieron. Unánue ahincó en sus estudios e investigaciones médicas y al poco tiempo, era ganado por la agitación revolucionaria y patriótica. Humboldt concentraba sus esfuerzos y meditaciones en la más pura y exacta empresa científica.

HIDALGO: LA VIDA DEL HEROE

Al fin, y tras de largo tiempo esperada, sale a luz esta obra cuya publicación tanto interesa a los estudiosos, y que, así por el asunto como por la honda y diligente manera de tratarlo constituye un acontecimiento desde un elevado punto de vista nacional. Fórmanla dos espléndidos volúmenes en cuarto mayor, salidos de las prensas de los Talleres Gráficos de la Nación, impresos en magnífico papel, ornados de preciosas cubiertas. La maqueta y dirección tipográfica estuvieron a cargo del distinguido bibliófilo D. Francisco Díaz de León.

Hagamos en primer lugar referencia a los orígenes del libro; pues son de tal naturaleza y tan singulares, que por sí mismos lo avaloran.

Ocupó aquél por entero la vida de su autor, de suerte que podría afirmarse que desde su juventud hasta los últimos meses de su existencia, Luis Castillo Ledón se consagró ardiente y fervorosamente a investigar, reunir los materiales, pensar, estudiar y escribir la biografía de Hidalgo; biografía que aún no se había hecho con la acuciosidad y alteza que el asunto lo requería, y que, por circunstancias excepcionales, el historiador que ahora afrontaba semejante tarea, hallábase en condiciones de desempeñarla en términos que ninguno otro hubiera soñado. En cierto modo, antes de idear su libro, antes de planearlo, Castillo Ledón lo vivió, y fueron aquellas mismas circunstancias de excepción las que habrían de imprimirle carácter peculiar y genuino.

En efecto, a raíz del Centenario de la Independencia, y con ánimo de solemnizar tan magno acontecimiento, la entonces Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, a cuyo frente se hallaba el ilustre D. Justo Sierra, tuvo la idea de que se hiciese la reconstrucción y el recorrido del itinerario de Hidalgo, desde el lugar de su nacimiento hasta el de su muerte, con objeto de que se sustentasen conferencias ilustradas con proyecciones en las escuelas y que se instruyese a los niños sobre tan trascendental cuestión; aunque tal vez también con el no menos oportuno de formar álbumes utilizando las fotografías que al respecto se reunieran. Pidió la mencionada Secretaría, para ese fin, al antiguo Museo Nacional, que designara persona que se encargase del trabajo, y resultó nombrado para desempeñarlo Luis Castillo Ledón, quien, a la sazón en plena juventud, seguía los cursos de investigación histórica que el insigne D. Genaro García, Director de aquel estable-

cimiento, desarrollaba con notorio brillo, y en los que el designado para recorrer el itinerario de Hidalgo tanto había sobresalido.

Acompañado de un fotógrafo, Castillo Ledón tenía que emprender investigaciones sobre el terreno, tomar apuntes, revisar archivos, recoger tradiciones, y dirigir la formación de dos series de fotografías de lugares, edificios, retratos, reliquias, documentos y cuanto con el Padre de la Patria se relacionara. Y como se le ordenó, así lo hizo. Resultado de esa peregrinación de cerca de doce mil kilómetros, en el curso de siete meses y medio y por todos los sistemas de locomoción de que se disponía, a pie inclusive, fué el que se imprimiesen trescientas veinte placas fotográficas de ciento cincuenta poblados y lugares pertenecientes a doce Estados de la República, representando edificios, calles, caminos, ruinas, sitios memorables, tanto como que se allegaran textos importantes e innumerables apuntes.

Pero junto a este resultado material —a todas luces fecundo—, resaltó otro espiritual de aún más subido valor: el de que la acción trashumante derivara hacia la histórica creación.

Ni las conferencias con ilustraciones proyectadas por la Secretaría de Instrucción Pública se dieron, ni tampoco se formaron los álbumes. El proyecto quedó en proyecto. Pasó la celebración del Centenario, y, al cabo, lo que fué fruto de aquella original expedición se guardó simplemente en algún cajón de las oficinas del Museo, expuesto a dispersarse y perderse, cuando no a franca y ostensible inutilidad tocante al aprovechamiento de tan preciosos datos. "Deseoso yo, sin embargo —nos dice Castillo Ledón—, de aprovechar el fruto personal de ese viaje, en su mayor parte penoso, realizado a base de un modestísimo sueldo y gracias a mis bríos juveniles de entonces, de 'motu proprio' resolví escribir una 'vida' de Hidalgo, ya que no existe una obra completa sobre él, como las hay de los otros libertadores de América, por lo que son mejor conocidos y admirados".

En rigor, y aunque las conferencias se hubiesen dado y publicádose los álbumes patrióticos con las numerosísimas fotografías reunidas, en la mente del joven historiador hubiese acabado por alentar esa resolución. Es que las circunstancias lo habían puesto en inmediato, íntimo contacto con el hecho histórico; es que, evocándolo, había vivido con Hidalgo y familiarizádose con él. "Al peregrinar por los lugares donde el Libertador de México posó su planta —declara—, la figura de éste y la epopeya que animara, adquirieron a mis ojos un aire de verdad, que antes parecíame de leyenda...". Y de ahí a describirlas o como más bien cabría expresar, a resucitarlas y vivirlas, no mediaba más que un paso. El héroe, en cierto modo, movió la mano del histo-

riador. Mas, entre el decidir y el realizar, interponíase considerable distancia. El esfuerzo reclamaría la consagración de toda una vida.

Castillo Ledón no se atuvo al material recogido. Además de revisar cuanto existe publicado acerca del Libertador, acudió a las fuentes donde se documentaron todos los historiadores, ansioso de verificarlas y clarificarlas. Llevó en seguida sus investigaciones al Archivo General de la Nación y a otros archivos y bibliotecas, prolongándolas por años y años, hasta reunir la documentación más abundante, más copiosa, a la vez que desconocida en su mayor parte, que haya podido reunirse sobre tan vasto tema. Con semejante cúmulo de material del que por su misma abundancia difícilmente pudo servirse, se puso a escribir, analizando cada uno de los acontecimientos, deteniéndose en ellos hasta ponerlos bien en claro y precisarlos definitivamente. Aquí rectifica un nombre, allá una fecha; aquí echa por tierra una fábula burdamente inventada y por mucho tiempo transmitida de historiador a historiador; allá descubre un dato nuevo, ignorado. Y por sobre la urdimbre de los propios sucesos comprobados, va espolvoreando sus impresiones recogidas en los lugares, sus propios juicios y una que otra suposición lógica.

Afirma no haber inventado ningún método. "No hice más que seguir, en la medida de mis alcances, el procedimiento de algunos historiadores modernos, que al hacer historia o reconstruir las grandes figuras del pasado, se proponen también hacer arte, dando a hombres y episodios (sin substraerse a la verdad) un aire novelesco que les comunica mayor relieve y hace que impresionen más vivamente". "Tal procedimiento —añade— impide al historiador acumular fechas sin objeto, intercalar citas, poner notas, introducir disertaciones sobre puntos controvertidos, aparecer irresoluto en la exposición de hechos cuyos detalles varían en dos o más versiones; la narración ha de correr fácil, sin tropiezo alguno; las conclusiones sentenciosas deben desecharse por inútiles; los acontecimientos después de depurados han de exponerse resueltamente, toda vez que la verdadera historia no puede ser un juego de términos indecisos".

Y como se lo propuso, hubo de realizarlo. Al trazar la vida de Hidalgo, reconstruye al personaje, situándolo en su época y en su medio. El lector asiste a todos los acontecimientos de la existencia del Libertador, aun a los más insignificantes; lo sigue desde su nacimiento hasta su muerte; tiene razón de su familia, del estado que guardaba en ese tiempo la Nueva España, de las causas que determinaron la insurrección y, uno por uno, de los sucesos de la guerra en su primera parte. Con lo cual ya se comprenderá que el autor adoptó para su obra la

forma de biografía novelada, género que apenas empezaba a cultivarse cuando él principió su libro, y que le inspiró a seguirlo, más que la "Vida de Jesús", de Renán, o la que sobre Juana de Arco escribió Anatolio France, la lectura de aquel libro admirable que al mayor de los novelistas del universo consagró Francisco Navarro Ledesma con el título de "El Ingenioso Hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra" y que salió a luz en Madrid alboreando este siglo.

Preparado estaba Luis Castillo Ledón para afrontar esa difícil y, aun más que difícil, peligrosa forma. Era un artista pleno de sensibilidad; un prosador de elegante perfil; un fino analizador de almas. Pero, asimismo, un historiador severo, pleno de conciencia y de sentido de responsabilidad; un investigador infatigable, un rebuscador ardiente de la verdad. De aquí que su libro, siendo, como se lo propuso, una obra de arte llena de peregrina amenidad, flúida y atrayente, que conquista al lector desde la primera hasta la última página por la armonía de la composición, por el movimiento, por el ritmo, por el perfecto enlace de los capítulos, todos ellos breves y amenísimos; sea también una obra de historia en que la austera norma se impone siempre. No hay un dato expuesto que no esté comprobado; no hay episodio, no hay escena que no sean de rigurosa autenticidad. Castillo Ledón sabe el terreno que pisa; sólo que al revés de los gélidos eruditos y de los historiadores farragosos, lo pisa con elegancia y gracia.

Entendió la historia platónicamente; filosofando con todo el espíritu —conforme preconizaba Antonio Caso. Creía —con nuestro gran pensador— que "la historia es una *imitación creadora;* no una invención como el arte, ni una síntesis abstracta como las ciencias, ni una intuición de principios universales como la filosofía".

Y en ello estuvo su acierto.

QUISO el autor asentar su biografía sobre sólidos cimientos. No se comprendería a Hidalgo, no se tendría una noción clara de lo que fué la Independencia, si antes no se conociera a la Nueva España. De aquí que una amplia Introducción le esté consagrada. El México antiguo, la Conquista, el territorio, la colonización, la fusión de dos razas, la sociedad colonial, la propiedad agraria, la inania de las leyes protectoras, la destrucción y degradación de la raza indígena, las rivalidades entre criollos y peninsulares, la decadencia de España y su necesaria repercusión en estas tierras, riqueza y poder del clero, la obra material y espiritual del coloniaje, la fatalidad de la Conquista. He aquí los temas que en dicha Introducción se tocan. Todo ello con mesura y

serenidad, alentando en un criterio ecuánime. "Aspiro —expresa Castillo Ledón— a poner las cosas en su lugar, o por lo menos a encaminarlas por el sendero de la equidad, de la justicia, presentando tanto la parte mala como la buena de aquel gran hecho histórico, y abordando un intento de balance sobre sus efectos en México. . .".

Y ese mismo espíritu de equidad y de justicia será el que le impulse y guíe al delinear la figura del héroe, no bien entra en el terreno biográfico. No se inclina a la apología; rehuye al ditirambo. Presenta al Libertador "con todas sus virtudes, pero también con todos sus defectos, sin olvidar ni por un instante que fué un héroe, es decir un hombre, no un santo". Se propone "extraer del seno del pasado su figura hasta ahora tan borrosa y reconstruirla, para entregarla a la admiración, a la gratitud y al amor de sus pósteros".

Nadie, por lo demás, tan preparado para realizarlo. En primer lugar, había "materializado" la epopeya —si vale la expresión— al recorrer el itinerario. Se había puesto en contacto con el escenario. Había respirado el aire que respiró y bañádose en la luz en que se bañó el personaje, y le era dado, en consecuencia, tratarle con cierto sentido de intimidad. A los numerosos textos, al caudal de documentos examinados, asociábanse las tradiciones recogidas en su viaje y la observación directa de los lugares donde pasaron los acontecimientos; cosas que, además, le permitían, para ahondar en los hechos y ampliar la perspectiva, hacer suposiciones de hechos lógicamente posibles. Por todo esto su Hidalgo resulta un sujeto, en cierto modo, hasta ayer desconocido. Conservando los perfiles esenciales, la personalidad, en determinados respectos, se nos aparece nueva. Nueva hasta por la iconografía, de la que el investigador destierra los retratos mentirosos que circulan, especialmente el más conocido y popularizado: uno de los dos que pintó Joaquín Ramírez, del cual el propio pintor dijo que en esa tela había querido "idealizar" la figura del Libertador.

Interesantes en extremo, por la nobleza del trazo, por la abundancia de datos, por la admirable reproducción del ambiente, son los primeros capítulos de la obra, en que se reseña el nacimiento, ascendencia e infancia de Hidalgo; su educación; su formación espiritual; su paso por el Colegio de San Nicolás de Valladolid y por la Real y Pontificia Universidad, hasta que decide seguir la carrera sacerdotal, recibe las órdenes menores y se ordena. Las actividades de Hidalgo en la enseñanza y en la cátedra; cómo alcanza la rectoría del plantel mismo en que fué alumno; sus andanzas de cura, primero en San Felipe, después en Dolores, son el tema de los siguientes. En el

humilde pastor de almas ya apunta el reformador: apártase del rutinarismo; sigue el proceso de las industrias.

¿Hasta qué punto, en Hidalgo, surge de lo profundo de su ser, y por contagio del ambiente, la idea de la independencia? El biógrafo retrocede, reseñando los diversos intentos que de ella se habían registrado en los siglos XVI y XVII, en el XVIII y a principios del XIX. Ocurre la invasión napoleónica en España; señálanse los hechos a que dió lugar esto en México. Examínanse las causas del anhelo emancipador; los factores social, económico y político que en la Independencia obran.

A partir de aquí entramos en la etapa que nos llevará al punto culminante. Perfílase la conjuración. Hidalgo y Allende. Abasolo. Convenios; las juntas conspiradoras. Hidalgo como jefe del movimiento. La conspiración de Querétaro. Aprehensión de los Corregidores. Hay que dar el definitivo paso...

Todo el volumen segundo de la obra, que es el más extenso, pero que no ofrece solución de continuidad respecto del primero, lo ocupa el relato de la epopeya insurgente en su primera y más gloriosa etapa: desde el llamado de Hidalgo a Allende y los acontecimientos de la noche del 15 y la madrugada del 16 de Septiembre de 1810, hasta la captura de los caudillos, y encarcelamiento, proceso y ejecución del principal de ellos. Diríase que, de acuerdo con los sucesos, el relato cobra aquí entonación más briosa, acelerado ritmo. La gesta heroica está narrada con un gran sentido de realidad. Exáltanse los acaecimientos de primer plano, pero sin sacrificar por ello los secundarios ni omitir pormenores. La vida de Hidalgo se convierte en la epopeya de la Independencia; como que es Hidalgo el animador, el alma misma de ella. La salida de Dolores, la estancia en San Miguel el Grande, los sucesos de Guanajuato, la entrada en Valladolid, la acción del Monte de las Cruces, episodios sobresalientes de esta etapa, destácanse con poderoso relieve en capítulos que sucesivamente los relacionan y que nos avasallan por su intensidad, por el calor de vida que el autor les imprime, por su gradación dramática que va impetuosamente en ascenso. La segunda etapa, que cabría pensar que se inicia con los sucesos de Aculco y termina con la batalla del Puente de Calderón, subsecuente a la ocupación de Guadalajara, asume en el vasto fresco biográfico aún más alucinante dramatismo. La tercera, que es el descenso, de la derrota al cadalso, y la glorificación por el sacrificio, sella con la muerte del Iniciador el período más grandioso de la lucha insurgente, que no hubo de arrostrarse inútilmente y que conduciría a la definitiva liberación.

En el Epílogo hace el autor, reduciéndola a vigorosa síntesis de los rasgos capitales, una valoración crítica del héroe.

Van al final de cada volumen dos secciones, a cual más importante. Una es la "Documentación" en que se hacen las referencias a libros y documentos que informan, uno por uno, cada capítulo, y que constituye lo más pormenorizado, lo más copioso, que respecto a la Independencia y a la persònalidad de Hidalgo se haya hasta hoy reunido. Otra, el "Itinerario Gráfico", preciosa, riquísima información en que mediante el grabado se reproducen sitios, escenas, paisajes, panoramas de ciudades, edificios, facsímiles de documentos, retratos; parte tan sólo del acervo fotográfico reunido por el acucioso historiador al recorrer la ruta del caudillo insurgente, y elemento valiosísimo que facilita, por virtud de la imagen, el que pueda el lector contemplar, en sus múltiples aspectos, el escenario mismo en que se desarrolló la epopeya.

Por la amplitud del cuadro, por la finura del análisis, por la minuciosidad y certeza de la información, por la serenidad y limpidez de los juicios, y, no menos, por el valor literario que le confiere la excelencia de la composición y la galanura de la forma, la obra de Luis Castillo Ledón es única en su género. Ninguna vida de Hidalgo, entre las mínimas y poco numerosas hasta hoy escritas, podría comparársele. Nada de tanto empuje, y, a la vez, de tan acendrada honradez histórica, se había intentado hasta ahora sobre tamaño asunto. Y no en vano él dedicó y no pudo menos de dedicar a semejante empresa su existencia íntegra.

No en vano, ciertamente, porque el par que su "Hidalgo: La Vida del Héroe" nos da a los mexicanos la más clara y radiosa visión del Padre de la Patria; ese mismo libro, por su significado altísimo, por su magistral elaboración, enaltece y torna perdurable la memoria del gallardo escritor, del historiador magnífico que callada, silenciosa, abnegadamente supo consagrársele hasta rendir la jornada.

Carlos GONZALEZ PEÑA.

Dimensión Imaginaria

DECIMAS

Por *Guadalupe AMOR*

No creo en ti, pero te añoro.
¡Qué torpeza estoy diciendo!
tal vez te voy intuyendo
y por soberbia te ignoro.
Cuando débil soy, te imploro,
pero si me siento fuerte
yo soy quien hace la suerte
y quien construye la vida.
¡Pobre de mí, estoy perdida!
¿También inventé mi muerte?

Dios mío, sé mi pecado:
consiste en verte en concreto,
y Tú, el eterno discreto,
por eso me has castigado,
dándome un ser complicado
que piensa entenderlo todo
y que jamás halla el modo
de fundir carne con mente,
que pensando con la frente
se está pudriendo en el lodo.

El corazón se marchita
cuando la cabeza manda
y la soberbia nefanda
en sus recintos habita.

La peligrosa visita
va secando el sentimiento,
y el altivo entendimiento
es el que todo gobierna:
desde su humana caverna
ha inventado el movimiento.

Nacer, moverse, pensar,
y convertirse en conciencia;
ir perdiendo la vehemencia;
resignarse a no volar...
Es dañoso investigar
con el puro entendimiento:
vive el alma del sustento
que la exaltación le ofrece;
si existe o no, resplandece
cuando fluye el sentimiento.

¿Por qué buscar hacia afuera?
al contrario, si es por dentro
donde ha de hacerse el encuentro;
nunca en la inútil ribera,
ni en la turbia enredadera
que el cielo aspira alcanzar;
no se trata de arrollar
agitándose; moverse,
es tan sólo retorcerse:
lo esencial está en callar.

I

Es más allá de lo oscuro,
más adentro del no ser:
suspendido el entender,
tan sólo silencio puro.
Es muralla que sin muro
resguarda su inexistencia;
no siendo, tiene presencia;
lo infinito sobrepasa
y a la eternidad arrasa...
Es la Nada, eterna ausencia.

II

Esta tortura infinita
que es investigar la Nada,
en mi mente deformada
constantemente se agita.
Y es que la soberbia incita
a mi estéril pensamiento
a que defina el intento
de la materia, al formarle,
por ver si puede arrancarle
un latido al firmamento.

III

Hablo de Dios, como el ciego
que hablase de los colores,
e incurro en graves errores
cuando a definirlo llego.

De mi soberbia reniego
porque tengo que aceptar
que no sabiendo mirar
es imposible entender.
Soy ciega y no puedo ver,
y quiero a Dios abarcar.

IV

CIEGA soy, ciega nací;
me invade la vanidad;
ella sola es mi verdad:
de antemano me perdí.
Con ella al lado crecí,
y ya nos hemos fundido.
Somos un mismo latido,
personificarla puedo;
junto con el ser, la heredo,
y hasta a Dios con ella mido.

V

MIENTRAS esté yo adherida
a mi pensamiento vano,
mezclando tierra y arcano,
he de continuar perdida.
Tener la cabeza hundida
desentrañando la Nada,
y siempre estar limitada
al triste fango sensible,
es fomentar lo imposible:
Es volar encadenada.

LAS CIUDADES

Por *Concha ZARDOYA*

A todos los españoles desterrados,
en un mismo amor.

RONDA

SOBREHUMANA ciudad, ya no he de verte
sobre rocas de fuego alzar tus muros
y colgar tus balcones sobre el "Tajo",
profunda cortadura de los siglos?

El ciego sol dorado, el azul cielo
—agua inmóvil que cruza por tus puentes,
aéreos vencedores de la altura—,
culminan sobre ti para elevarte.

¡Oh delirio de blancos y de púrpuras!
¡Crezca el vértigo, Ronda! ¡Voy más alto!
¡Sean aves mis ansias! ¡Precipítalas
en la honda garganta que has burlado!

Quede allí, a tus pies, entre las breñas
que pisan los asnillos, los gitanos,
con los ojos abiertos, contemplando,
¡oh milagro de Dios, tu serranía!

CORDOBA

CRISTO triste, de espaldas, no me miras:
el cielo cordobés está en tus ojos
y el claro relumbrar de blancos muros.

A tus pies, los faroles epilépticos
me hacen muecas? Dibujan una seña
con su lengua de luz o con su llanto?

Hay una piedra allí. La veo sola,
por detrás de tu cruz, arrodillada.
Aquella piedra gris, ay!, ser quisiera!

No habría de rezar. Jamás yo rezo.
Pero a tus pies, Señor de los cristianos,
me sentiría, sí, piedra de Córdoba!

GRANADA

NO sé si eres jardín o vago ensueño.
Tus luces se confunden con tus sombras.
El Darro y el Genil son tus dos ríos
o son aguas soñadas, nunca vistas?

En tus colinas bellas algún día
he llegado a vivir? Qué sol radiante
borró las formas puras de tu mundo?
Qué surtidor devana mis olvidos?

Sensaciones difusas me arrebatan
a un trascielo de ti, edén sin nombre.
Lindaraja? El Partal? Los arrayanes?
Poesía, quizá, o viva música?

Cerrar los ojos. ¿Tú? ¿No eres Granada?
Tras un velo de lluvia, cien recuerdos,
instantánea visión de cien imágenes,
superpuestos colores y perfiles...

Tal vez lloro, ciudad? Como entre lágrimas
unos cipreses surgen vagorosos,
sonámbulos pasean o se yerguen?
Generalife, dí, renazco en ellos?

AVILA DE LOS CABALLEROS

Un desierto de sol y lejanía
es tu padre, ciudad. Cual hija suya
enseñas desnudez, terreno olvido
y un desolado orgullo inextinguible.

Silencioso vivir, esas murallas.
Fortaleza del alma, esa corona
de piedras calcinadas por los siglos
y la férvida luz de mi Castilla.

Tal herencia nos das, ardiendo siempre
por dentro de tu ser y de tu nombre,
viejo altar de ti misma, celo vivo
de pura eternidad y no de muerte.

Defienden las almenas tu pasado,
la sombra de tus torres, los secretos
que guardas en tus criptas y en tus calles,
sereno corazón que aun alienta?

Defienden tu pureza austeramente,
asiéndote a la tierra y a los cielos,
aislándote del mundo y sus placeres?
(Quedo ruido no llega a tu colina?)

Como un símbolo, tú, para mi espíritu
confín de soledad, callada esfera!
Al renunciar, en ti hallé un ejemplo
y un tesoro de amor fué mi retiro.

Mas ahora no sé si eres un sueño
de Dios o de los hombres. . . Quizá mío?
Tal vez nos despertemos, sin hallarte,
borrada por las noches y los cierzos.

Sin ti, la gran llanura volvería
al más lejano origen de su historia,
fondo oscuro del tiempo, sin esencia:
remota geología indescifrable.

MADRID

DESCIENDE mi memoria de las sierras,
Entre los pinos ya te voy buscando.
Avanzo por el llano hacia ese trono
que te sostiene a ti y a toda España.

Tu perfil aparece ante mis ojos,
casi en llanto mirando tu costado,
porque mi amor por ti —¡de lejos vengo!—
teme que seas tú de nuevo un sueño.

Veo el Campo del Moro, el gran Palacio,
San Francisco también con esa cúpula
que una pálida niebla ocultar quiere,
el viejo Seminario, el Acueducto. . .

Y el Parque del Oeste sus caminos
me ofrece sonriente entre sus álamos.
Recuerdo y veo aquí el oro bello
del otoñal ramaje, techo lírico.

Estar en ti, Madrid, como un guijarro!
Volver a tu regazo, ser la hierba
que pisarán los niños en las plazas!
Oh, ser un gorrión, el más pequeño!

Andar sin nombre yo para besarte
con tal ansia secreta en cada puerta!
Suba mi anhelo ya a los tejados,
a esas buhardillas de palomas!

Rodar, rodar cual hoja por tus calles,
besándote, besándote, besándote!
Y vuelva a ver el Prado con sus luces,
oh gris-dorado colmo de hermosura!

Tu señorío es aire que rodea
los barrios más antiguos, los recientes.
El cielo como gema en ti refulge,
siendo joya de Dios y de ti misma.

Nombrar, nombrar las calles con delicia!
Reconocer esquinas y ventanas!
Andar, andar por ti como una amante
o enamorada sombra de otros días!

Como llovizna yo o como brisa
penetre tus resquicios, siendo aliento
del vivo corazón que te da vida!
Sea respiro yo de tu gran alma!

Si no brisa, papel, algo pequeño
que flote, vaya y vuelva sin ser visto,
pues quiero errar por ti, incorporarme
al polvo de tu historia y de tu suerte!

Tenga mirada aún sensibilísima,
que indague, que trascienda, que recoja
tus gestos de dolor y de alegría,
esa mágica luz que te da gracia!

Y guijarro, papel, un gorrioncillo,
hoja de un árbol gris o pura brisa,
more por siempre en ti, hasta que quiera
Dios llevarte, ciudad, de nuestra España!

SALAMANCA

Sobre el Tormes, allí, mi Salamanca,
viejo puente reúne dos historias,
y las aguas se llevan a los mares
la dorada hermosura de tus piedras
y esa esbelta nobleza de tus torres.

Es tu ajeno existir, es tu remedo
en el muro de piedra y en sus arcos.

Tú quieres desatarte de ese mundo,
dejar aquel jardín y aquel silencio,
unir tu ser con Dios —¡final porfía!—
Oh, más de aire tú vives que de tierra!

Extraviada, tu sombra quiere asirse
a lo que olvidas tú y se enraíza
—reptando y adhiriéndose obstinada—
en suelo, capitel y brunas tejas.

Y su trazo quebrado negramente
se estampa junto a ti y, separado,
te burla y te retiene—(no es tu máscara?)—,
hábil pliegue escindido de tu forma.

Contrario amor, ciprés, y dos delirios
opuestos, singulares, te comparten
el vivir y el morir en dos mitades.
Tu tragedia sin fin es mi añoranza!

Sólo en los días grises te unificas,
incorporando a ti el doble vivo:
eres uno y señero. Te deslizas,
tenso ya de ti mismo, a las alturas.

Pero el sol burgalés, al poco tiempo,
vuelve a hendirte en dos ramos, en dos haces:
vertical, te disparas hacia arriba,
tu sombra se revierte alucinada.

Cierro los ojos hoy. Qué veo en ellos?
La Vieja Catedral aquí se asoma
al lado de la Nueva con su gracia.
Los sepulcros, retablos y vidrieras
navegan por el mar o van volando?

Llegan aquí, más vivos que el recuerdo,
esa Casa de Conchas y aquel Patio. . .
Fray Luis me mira aún. . . Quizá su boca
quiere hablar otra vez, no ser estatua?
El alma se serena? Acaso duerme?

Y ese dulce aire azul de la ribera
me ilusiona la frente. Es el otoño?
Aquí un viento gris está golpeando
mi pobre corazón con triste furia.
Tú tan lejos, ciudad! Por eso lloro.

SANTO DOMINGO DE SILOS

Es tu sombra, ciprés, el sueño mío.
No recuerda tu lanza mi memoria,
la enhiesta arboladura que devana,
cual un chorro de Dios, tu propia vida.

No el exento subir de tu ballesta,
no su firme ascensión al aire puro.
No tu perfil de anhelo desterrado,
fugitivo del claustro y prisionero.

Es tu réplica en vilo, paralela,
que en tres pedazos muere desdoblada.

Lagarto de ti mismo, rampa triste
o brinca, si los vientos la persiguen,
o cómbase vibrando hasta romperse
en tres astillas simples, ilusorias.

En el predio de Silos, finalmente,
la luz de Dios se evade silenciosa.
La noche adviene pronto y te unifica.
(Monasterio y ciprés no son ya nada!)

BURGOS

HOY te encuentran mis ojos en un libro.
Tus ojivas y torres, entre casas
humildemente asidas a la tierra,
elevan a los cielos su hermosura.

Hay un viejo pastor con sus ovejas.
Escasa hierba pacen lentamente.
Al verlas me pregunto: "Pastorea
la gótica atalaya o el anciano?"

A lo lejos, la estepa castellana
te da fondo, ciudad. Una arboleda
apenas se dibuja con sus verdes:
un camino parecen los follajes.

No cambiarás jamás. Así por siempre,
como mis ojos hoy, otros pastores,
otras ovejas vivas han de verte,
cara al cielo de España, indestructible.

SANTIAGO DE COMPOSTELA

No las rúas se ofrecen a mi ensueño,
ni aquel monte Pedroso ni sus valles.
Una plaza de losas cual llanura
me gana el corazón con su silencio.
(Te he visto alguna vez, mi Compostela?)

En las horas de sol yo vi el milagro:
cual cipreses enhiestos las dos torres
proyectaban sus sombras, recrecían
o quietamente allí se reposaban
cual pájaros cansados de su vuelo.

Labrada arboladura, inversa suerte
buscabas allá abajo, te extendías,
sin reptar ni flotar, por aquel lago
de sol y piedra gris! El Obradoiro
mirábase feliz en el espejo.

Mas, ahora, la lluvia cae eterna,
hecho agua de luz el yerto ámbito?
Repiquetea sorda, cristalina?
Verdes hojas las crestas de las torres,
o temblorosos álamos de llanto?

La plaza es un océano sin naves:
mis ojos allí vierten su nostalgia.
Disueltas sombras ya, los campanarios
divagan, se deshacen, son dos nubes
que cruzan sobre mí y me saludan.

LA ACTUALIDAD DE BALZAC

CON MOTIVO DEL CENTENARIO DE SU MUERTE

Por *Alfred STERN*

(Traducido del francés por Margarita Nelken)

Un escritor del pasado sigue vivo, cuando su obra refleja el presente; cuando la generación actual halla los problemas que la inquietan en la obra de quien ya no existe. Unicamente así su vida espiritual no queda afectada por su muerte biológica.

En tal sentido, podemos afirmar que, un siglo después de su muerte, Honoré de Balzac se nos aparece con más vida que en tiempos de Carlos X y de Luis Felipe de Orleans.

El problema de la selección es uno de los más actuales del pensamiento filosófico contemporáneo, y de la obra literaria que lo refleja. Jean Paul Sartre, y demás existencialistas, sitúanlo en el centro de la especulación metafísica y moral de nuestros días. Ahora bien: fué Balzac quien escribió la novela clásica de la elección: "La Piel de Zapa", obra henchida de enseñanzas para nuestra época, y cuyas raíces súmense muy hondo en el alma del hombre y del escritor Balzac. Joven aún, en su humilde buhardilla del número 9 de la calle Lesdiguières, cercana a la Bastilla, Balzac brindóse un día, a sí mismo, una comida asaz extraña: los platos, los había dibujado con tiza en su mísera mesilla, y, en el centro de cada uno, estaba inscrito el nombre de unos de sus manjares favoritos. Mientras se comía un trozo de pan, Balzac pudo entonces sentir, en su paladar, todo el sabor de los pollos, las ensaladas y los helados imaginarios, merced a la única y formidable fuerza de su autosugestiva voluntad.

Este pequeño lance, destaca un rasgo de ese milagro que se llama Balzac. Mucho se ha discutido la afirmación de Kant,

de que cien escudos supuestos no tienen menos valor que cien escudos reales. Para Balzac, era, ésta, una tesis punto menos que verdadera. Gracias a su facultad de imaginación, sin igual en la historia de la literatura moderna, ese gozador nato podía proporcionarse todos los bienes de este mundo, tan ardientemente anhelados, con sólo describirlos, en letras negras, sobre una hoja de papel blanco. Su monomanía de trabajo era una embriaguez permanente, que le permitía saciar su sed de vida. El autor de la "Piel de Zapa" era, él mismo, dueño de una piel de zapa: su imaginación dinámica y creadora, la cual, en forma mágica, permitíale llevar a cabo todos sus deseos, satisfacer todos sus apetitos.

Empero —aunque en más modestas proporciones— cada uno de nosotros posee una piel de zapa, ya que ninguno de nosotros se encuentra más allá de la elección.

Sartre intenta demostrar que, para el hombre, *el ser* es elegir, y que la libertad es libertad de elegir; es decir, autonomía de la elección. Al elegirnos, elegimos al mundo, y esta conciencia tradúcese por el doble sentimiento de la angustia y de la responsabilidad. (J. P. Sartre "El Ser y la Nada", pp. 516, 541, 561, etc.).

Sartre se cuida de subrayar el que, para el hombre empírico, la libertad de elección no implica la libertad de obtener. Para mí, que el destino extraordinario de Rafael de Valentín, héroe de "La Piel de Zapa", de Balzac, consiste en poseer, gracias a su cuero mágico, una libertad de elección que es, a la vez, libertad de obtener. Por ello la inmensa responsabilidad que para él supone toda elección, la angustia terrible que ésta le inspira. Ella es la que aminora el número de sus días. Puesto que todos ejercemos nuestra libertad de elección "como si" se tratara de una libertad de obtener, algo hemos de experimentar de la responsabilidad y de la angustia que dominan, y a la postre dan muerte, al héroe balzaciano, Rafael de Valentín: en nuestra calidad de hombres, somos co-propietarios de su desdichada piel de zapa.

Balzac nos describe en qué forma Rafael intenta librarse de la cruenta facultad cuyo reto había aceptado: tórnase casto, "al castrar su imaginación". Al asfixiar aún el más leve de sus deseos, Rafael vive a manera de no causar contracción ninguna a su piel de zapa, ya que esta contracción habría de acortar el

número de sus días. De modo magistral, nos muestra Balzac el forzoso fracaso de esta tentativa que habría de reducir la vida a "la agonía". No es posible vivir sin elegir, hácenos comprender, con lo cual confirma la tesis sartriana: "la libertad es libertad de elegir, pero no libertad de no elegir. En efecto, el no elegir, es el elegir el no elegir". (Obra cit. p. 561).

Si la piel de zapa se contrae con cada elección, es porque cada elección estrecha el campo de nuestros posibles. Para impedir este efecto, Rafael va a visitar los pontífices de la ciencia: el gran zoólogo Lavrille, el eminente químico Japhet, el físico y matemático genial Planchette. Mas todos sus esfuerzos para estirar la piel de zapa son inútiles.

"Ya agotada la substancia, responde el matemático, no es posible distenderla indefinidamente, si no que la comprensión, necesariamente habrá de multiplicar la extensión de su superficie, en detrimento del espesor. Se irá adelgazando hasta que la materia falte". (Balzac, "La Piel de Zapa", p. 177).

En mi opinión, Balzac nos muestra en este episodio profundamente simbólico, la impotencia de la ciencia frente al problema de la elección. He aquí una de las muchas ideas balzacianas, que nuestra época había de confirmar por completo. El más grande de los sabios de los tiempos modernos, Alberto Einstein, dice el respecto: "No path leads from a knowledge of that which is to that which should be. No matter how clear and perfect our knowledge of present existence, no goal for our humain aspirations can be inferred from it". (Ph. Frank, *Einstein, his Life and Times,* 1947, p. 287).

Por cierto, que no sería posible, para caracterizar a Einstein, dar con expresión más aguda que la inventada por Balzac para caracterizar a Cuvier: "Es un poeta de los números...". (Balzac, "La Comedia Humana", p. 14, p. 18).

El que Balzac diese el nombre de *estudios filosóficos* a una parte importante de "La Comedia Humana"; el que, en "Louis Lambert", se titule a sí mismo "químico de la voluntad", (obra cit., t. 31, p. 87), el que, por fin, en la famosa advertencia preliminar de "La Comedia Humana", trasponga el principio del transformismo biológico, de Geoffroy Saint-Hilaire, al terreno de la sociología, del cual ya no había de salir, no constituyen, esto, las solas pruebas de su interés por la filosofía y por las ciencias. En realidad, fué Balzac quien introdujo, en la

novela, el espíritu científico. Hállase en él, por vez primera en la historia de la literatura, esa preocupación por una descripción científica precisa de todos los detalles, junto con ese admirable espíritu de síntesis, uno de los rasgos característicos del genio francés y, a la vez, fuente de toda verdadera filosofía. En la novela de Balzac, Francia afírmase, una vez más, país por excelencia de los grandes enciclopedistas.

Veinte años antes de escribir su imponente biografía de Balzac, Stefan Zweig publicó, en 1921, un pequeño volumen de tres ensayos, dedicados a Balzac, a Dickens y a Dostoiewski. "Hubiérame gustado —dijo él entonces en su prólogo— sumar a estas grandes figuras de un Francés, un Inglés y un Ruso, la imagen de un novelista alemán, de un creador ético de todo un universo, en la más elevada acepción. Mas no veo ninguno que alcance esa altura suprema, ni en el presente, ni en el pasado...". (Stefan Zweig, *Drei Meister,* p. 8-9, Insel Verlag, Leipzig, 1921). ¡Y Zweig escribía esto en un libro publicado en Alemania!

Cuando uno lee "La Comedia Humana", no deja de asombrarse de los conocimientos pormenorizados de su autor acerca de casi todos los campos de la actividad humana: movíase a sus anchas en el dominio de la química, en el de la biología, en el de la filosofía, en el de la teología, en el de la industria del perfume, en el de la banca y la vida bursátil, entre los procedimientos de los corredores, los impresores, los pintores, los políticos, los músicos, los médicos, los campesinos, los comerciantes en tejidos, los generales, los de todas las profesiones. Uno se pregunta *cuándo* este hombre, muerto a los cincuenta y un años de edad, después de haber escrito toda una biblioteca, pudo documentarse. Zola, el más grande de sus discípulos, documentóse por espacio de tres años, antes de escribir sus veinte tomos de los "Rougon-Maquart". No se sabe de ninguna pausa de este género en la producción de Balzac. El enigma queda resuelto, tan pronto uno se percata de que, así como la documentación de Zola era empírica, la de Balzac era intuitiva.

En *Louis Lambert,* Balzac nos describe la forma punto menos que milagrosa, en que leía libros:

"En él, la absorción de las ideas habíase convertido en un fenómeno curioso: su retina abarcaba de un golpe siete a ocho renglones, y su mente penetraba el sentido de éstos con una

velocidad pareja a la de su retina; incluso, con frecuencia, le bastaba una sola palabra de la frase para aspirar su savia. Su memoria era prodigiosa. Recordaba con idéntica fidelidad los pensamientos adquiridos en la lectura y los que le habían sido sugeridos por la meditación, o la conversación. Sin contar que poseía todas las clases de memoria: la de los lugares, la de los nombres, la de las cosas y las figuras. Y, no sólo recordaba a voluntad los objetos, sino que los volvía a ver en su interior, situados, iluminados, coloreados tal cual lo estaban en el momento en que los había divisado... Bien fuere que procediera por analogía, o que se hallara dotado de una como doble vista que le permitía abarcar la naturaleza". (Balzac, *Louis Lambert,* p. 50-51).

¿Acaso no es también extraño el que, en su *Facino Cane,* Balzac haga alusión a lo que por "doble vista" suele entenderse? Nos brinda, aquí, un ejemplo eminentemente sugestivo de su manera de observar; en particular en estas líneas:

"Dedicábame a observar las costumbres de los suburbios, sus habitantes y sus caracteres... En mí, la observación era ya cosa intuitiva; penetraba en el alma sin descuidar el cuerpo... Al oír a esas gentes, me era dado vivir su vida; sentía sobre mí sus harapos; caminaba llevando en los pies sus zapatos agujereados; sus afanes, sus necesidades, todo se me entraba en el alma, o mi alma trasmutábase en la suya". (Balzac, *Facino Cane,* p. 371-373).

Henos, pues, en verdad, ante la más prodigiosa manifestación de lo que la psicología contemporánea llama "intropatía". Según las teorías que he desarrollado en varias de mis obras, esta intropatía es la única fuente legítima de todos los valores artísticos.

Balzac termina este análisis en esta forma:

"¿De dónde procede esta facultad mía? ¿Es una doble vista? ¿Es una de esas cualidades cuyo abuso desembocaría en demencia? Nunca he averiguado las causas de este poder. Lo tengo, y lo utilizo, y esto es todo".

De esta suerte, el milagro de la productividad de Balzac se explica por el milagro de su receptividad.

Uno de los méritos más señalados de Balzac, estriba en no haber abusado jamás de estas facultades prestigiosas. Jamás

dejóse llevar de ligero, fiándose en su intuición y su memoria. Había descubierto que era el detalle ínfimo, en apariencia insignificante, el que da vida a la novela realista, y se preparaba concienzudamente para cada una de sus tareas literarias. Verbigracia, antes de comenzar los *Chuans,* Balzac, no sólo estudió todos los documentos de la época, sino que, además, se pasó unas cuantas semanas en Fougères, en el castillo del barón de Pommereul, antiguo oficial republicano, que había tomado parte, en aquella región, en los combates contra los chuans, los soldados de la Vendée. Y allí, en el lugar de los hechos, el que había de llegar a ser padre de la novela realista, hízose explicar todos los pormenores de la situación estratégica. Ningún hombre de ciencia ha sobrepasado a Balzac en cuanto a la exactitud en el estudio de los fenómenos, y nadie pudo reprocharle lo que, tan donosamente, Paul Langevin, el eminente físico francés, hubo de reprocharle, en nuestros días, a su destacado colega, Paul Painlevé, el gran matemático, Ministro de la Guerra y Presidente del Consejo de Francia, cuando dijo:

"Painlevé ha estudiado muy de cerca las teorías de Einstein; mas por desgracia, tan sólo después de haber escrito acerca de ellas. ¡Tal vez sea la política la que le haya infundido el hábito de semejante proceso!

Si existe una fórmula filosófica capaz de caracterizar nuestra época, es desde luego la fórmula nietzscheana de la "voluntad de poder". Ahora bien, por igual, bajo este ángulo, impónese la actualidad de Balzac. Unos años antes de la publicación de *El Mundo como Voluntad y Representación,* por Schopenhauer, el joven Balzac escribió su *Tratado de la Voluntad,* cuya confiscación, por el Padre Haugoult, Regente del Colegio de la Orden de los Oratorianos, de Vendôme, había de causar una herida indeleble en el alma del escritor. En *Louis Lambert,* cuenta Balzac cómo el Padre Haugoult vendió tan preciado manuscrito, no a uno de los editores de París, sino a un abarrotero de Vendôme, "sin percatarse de la importancia de los tesoros científicos, cuyos abortados gérmenes disipáronse en manos ignorantes". (Balzac, *Louis Lambert,* p. 89).

Más quizá, no por completo. ¿No es, acaso, "La Comedia Humana", un tratado grandioso de la voluntad? Según la tesis

de su autor, "la voluntad humana es una fuerza material análoga al vapor". Nada en el mundo moral le puede resistir a tamaño poder, cuando un hombre se acostumbra a concentrarlo, a manejar su suma, a dirigir de continuo sobre las almas la proyección de esta masa flúida. Balzac llegó hasta a afirmar que el hombre imbuído de esta voluntad "podía, a capricho, modificarlo todo en relación con la humanidad, incluso las leyes más absolutas de la naturaleza". (Balzac, *La Comedia Humana,* t. 14, p. 87-88).

He aquí la tesis de un hombre imaginativo, cuyos años mozos habían coincidido con la subida y el triunfo de Napoleón, quien, por su parte, había convertido su propia voluntad en ley de todo un continente. "Lo que él no ha podido terminar con la espada —escribió Balzac— yo habré de realizarlo con la pluma".

La voluntad balzaciana es, pues, fundamentalmente una voluntad de poder, en el sentido nietzscheano. Domina la mayoría de los héroes de *La Comedia Humana,* e impulsa a Rastignac a desafiar a París desde lo alto del "Père Lachaise", cuando exclama: "¡Y ahora aquí me tienes!".

En este precipitarse hacia el poder que es la Comedia Humana de la vida moderna, el dinero constituye el valor instrumental más eficiente. Una desenfrenada carrera hacia la riqueza: he aquí la sociedad que Balzac nos describe. No es una sociedad ideal, pero ¿quién podría negar que es la sociedad real? ¿Quién podría negarlo en esta época nuestra y en este país de América en el cual —según ha dicho Waldo Frank— erígense templos a los dioses del poder: los rascacielos. (Waldo Frank, The Rediscovery of America, p. 90). Cuando Vautrin dice: "Es imposible llegar por las vías mediocres de la honradez... Es menester ensuciarse las manos, para pastelear: en esto estriba toda la moral de nuestra época" (Balzac, *El Padre Goriot),* debemos considerarlo como hechos comprobados por un sabio, y no como postulados proclamados por un filósofo. Ya no estamos en los tiempos de la sociología normativa de un Rousseau, que "tiende a la consecución del derecho y de la razón, y no disputa sobre los hechos" (El Contrato Social). La época de Balzac es la de la sociología positiva de Comte, que aspira a establecer una "física de las costumbres". En forma sistemática, esta última no fué lograda sino al cabo de medio siglo, por Emile Durkheim; en el campo del arte, esta

física de las costumbres realizóse en *La Comedia Humana,* la cual describe los hechos morales, no en tanto y cuanto los experimentamos, sino en tanto y cuanto forman parte de la realidad social dada: en forma objetiva, sin disimulo, sin falaz idealización.

Si a Balzac se le censura el que, en su obra, los caracteres corrompidos tienen más importancia que las figuras irreprochables, se puede responder con la pregunta sarcástica de Theophile Gautier: "¿Acaso se halla París poblado exclusivamente por ángeles?" (Th. Gautier, *Honoré de Balzac,* p. 251).

Empero, Balzac, en la altura de su sabiduría, se percató de que el poder y la riqueza, no obstante anhelarlos él mismo tan frenéticamente, no pueden de por sí, constituir una finalidad. Estos bienes son únicamente valores instrumentales, que precisan ser puestos al servicio de valores intrínsecos. El dicho siguiente, de Rafael de Valentin, protagonista de "La Piel de Zapa", destaca esta idea de Balzac:

"Ocurriósele de pronto que el disfrute del poder, por inmenso que fuere, no implicaba el modo de utilizar éste. Para un niño, el cetro es un juego; para Richelieu, es un hacha; para Napoleón una palanca susceptible de modificar la situación del mundo. El poder nos deja tales como somos y no crece sino a los grandes. Rafael lo pudo hacer todo; nada hizo". (Balzac, "La Piel de Zapa", p. 207).

En efecto, el poder de su piel de zapa, habíalo utilizado únicamente para elegir doscientos mil francos de renta, y la muerte en duelo de su adversario. Tan mezquina elección le caracteriza, y le condena. ¡Dime lo que eliges, y te diré quien eres! De esta guisa, compréndese mejor la idea de Sartre, de crear una nueva ciencia —la psico-análisis existencial— llamada a determinar "la elección original" entre los hombres.

Así como Molière creó el tipo de Harpagon, Balzac creó una colección completa de esos hombres poseídos por el demonio del dinero: Grandet, Gobseck, Nucingen, Mercadet, Birotteau, Facino Cane, y tantos otros. . . Pero ¡qué diferencia entre la individualización de los tipos en la obra de Molière y en la de Balzac! Los tipos generales de Molière son productos del racionalismo cartesiano, de grandiosas abstracciones lógicas, mas no de realidades psicológicas. En cambio, los tipos generales de Balzac —si bien por igual simplificados, ya que los quería simbólicos— son unas realidades psicológicas,

palpitantes de vida. Harpagon, el clásico avaro de Molière, es un *tipo inmortal.* El "tío"[1] Grandet, el clásico avaro de *Balzac,* es un *tipo inmortal,* y, a la vez, un *individuo mortal.*

OTRO campo en el cual la actualidad de Balzac se manifiesta en forma por demás fehaciente, es el de la pintura.

Cuando, en 1845, Balzac publicó su "estudio filosófico" *La ignota obra maestra,* nadie podía sospechar que, en ella, encerraba la declaración de principios de la pintura moderna. Incluso, ésta no había de nacer sino unos veinte o treinta años más tarde, con la obra de los impresionistas franceses, y, principalmente, con la de Paul Cézanne (1839-1906).

Recordemos algunos de estos principios enunciados por Balzac, por boca del pintor Frenhofer, protagonista de su historia *La ignota obra maestra*:

"No he indicado secamente, cual una muchedumbre de ignorantes que creen dibujar correctamente, porque hacen un trazo cuidadosamente desbarbado, las orillas exteriores de mi figura, ni hecho resaltar hasta el menor detalle anatómico, pues el cuerpo humano no acaba con líneas. . . La naturaleza implica una sucesión de volúmenes, que se envuelven unos a otros. Para decirlo con todo rigor, el dibujo no existe. . . La línea es el medio por el cual el hombre se da cuenta del efecto de la luz sobre los objetos; pero, en la naturaleza, en donde todo es volumen, no hay líneas: al modelar es cuando se dibuja; es decir, que se destacan las cosas de su ambiente; únicamente la distribución de la luz puede dar apariencia al cuerpo. Por esto, no recorto los lineamientos, sino que extiendo sobre los contornos una nube de medias tintas cálidas y doradas, lo cual hace que no es posible poner el dedo exactamente en el lugar en que los contornos fusiónanse con los fondos. . . Tal vez fuere menester no dibujar un solo rasgo, y valiera mejor iniciar una figura por su parte central, apegándose, a lo primero, a las salientes más luminosas, y siguiendo después con los trozos más

[1] Hemos traducido "le bonhomme Grandet", por el tío Grandet, ya que aquí la palabra "bonhomme" no implica estimación ninguna de bondad, ni de bonachonería, sino que es claramente empleada en la forma de la expresión popular "el tío Fulano" o "el padre Mengano". (N. de la T.)

sombríos. ¿No es así, acaso, como procede el sol, pintor divino del universo?". (Balzac, *La Ignota Obra Maestra,* p. 17-18).

¿Quién no reconocería, en estos principios, los principios que los impresionistas, y en particular Paul Cézanne, habían de llevar a la práctica, muchos lustros después?

En la historia de Balzac, Frenhofer expresa estas ideas en forma de consejos dados al joven Nicolás Poussin. Sabido es que Poussin no había de seguirlos, ¡que no pudo seguirlos! No eran, estas, ideas de su tiempo. Mas, cuando Balzac las pergeñó en el papel, existía, en Aix-en-Provenza, un chicuelo de seis años. Al recorrer el campo en torno a su ciudad natal, llenóse al alma y los ojos de sol provenzal, de los juegos de luz de este sol, de su cielo puro, de su aire seco, de sus suaves colinas, de su mar denso y mate. Ya un poco mayor, no tuvo sino una obsesión: "Hacer pintura de Poussin, del natural".

Y he aquí que Frenhofer-Balzac halla su verdadero discípulo, el Poussin del natural, quien, al cabo de dos siglos de muerto el Poussin histórico, se encuentra lo bastante maduro para recibir la enseñanza reveladora de un hombre que no había cogido nunca un pincel en sus manos, y sólo entendía de manejar la pluma; mas, en esto, guiòle lo que él llamaba "la doble vista".

Conocida es la famosa frase de Cézanne: "Cuando el color logra su opulencia, la forma logra su plenitud". Pero, por lo general, no se repara en que, al decirlo, el fundador de la pintura contemporánea no hizo sino expresar una de las ideas de Frenhofer-Balzac. Y en sus consejos a Emile Bernard, que encierran toda la teoría de la pintura moderna, Cézanne no hizo sino repetir, casi punto por punto, las frases de Frenhofer-Balzac.

¿Conviene, por ello, acusarle de plagio? ¡Nada de eso! Pues Cézanne confesaba abiertamente haber tomado sus ideas de Balzac, con el cual, por cierto, no se vió nunca personalmente, ya que, al morir el creador de *La Comedia Humana,* Cézanne no tenía sino once años.

En una obra notable, ha poco publicada, M. John Rewald nos dice:

"What Cezanne thought about art, the theories which he communicated to his young painter-friends, he had found expressed by Balzac in the short novel *Le Chef-d'Oeuvre inconnu* and he had not hesitated to identify himself with its chief

character, the painter Frenhofer. The spiritual similarity between Cezanne and Frenhofer is such that one cannot determine whether Cezanne found in Frenhofer an echo of his own ideas or whether he gathered these ideas from Balzac's character". (John Rehwald, *Paul Cezanne,* Simon & Schuster, New York).

Una vez más, maravíllase uno de la universalidad del genio de Balzac, y de pronto aparece clara la razón por la cual los romanos empleaban un mismo término: *vates,* para designar al poeta y al profeta.

Al hablar de la actualidad de Balzac, no olvidemos a la mujer. El autor de *La Mujer Abandonada,* y de *La Mujer de Treinta Años,* fué su fervoroso abogado, su apasionado defensor.

"Dueños somos —escribía— de abandonar a la mujer que se vende, pero no a la muchacha que se entrega". (Balzac, *La Comedia Humana,* T. 14, p. 80).

Hace más de un siglo, le fué menester, a Balzac, el arrojo de un pionero, para demostrarle al mundo que una mujer de treinta años no era una vieja, tesis que, en la actualidad, se ha convertido en perogrullada. Ahora bien, desde la tesis balzaciana hasta la afirmación de Michelet, de que "no hay mujeres viejas", el camino era harto penoso. Por cierto que, en su vida privada, Balzac parece haber llevado a la práctica la tesis de Jules Michelet, mucho antes de que ésta fuera enunciada. A los veintidós años, Balzac se enamoró de Madame de Berny, que a la sazón tenía cuarenta y cinco. Por espacio de once años, permaneció su amante apasionado, y tan sólo cuando aquella que él tildaba de "gran y sublime mujer" había ya cumplido los cincuenta y seis, el escritor de treinta y tres transformó ese amor en una tierna amistad. La mujer de cuarenta años —dijo él— hace cualquier cosa por uno; la de veinte, nada. Las jovencitas no le agradaban.

Empero, Theophile Gautier y George Sand erraron al presentar a Balzac como "casto y austero". El mismo había contribuído a esa leyenda, al decirle al autor de *El Capitán Fracasse*: "el escritor ha de abstenerse de las mujeres; le hacen perder el tiempo; uno ha de limitarse a escribirles, lo cual perfecciona el estilo". No obstante, así como aquel que, en su mocedad, había dibujado sus platos favoritos sobre la superficie

de su mesa, convirtióse más tarde en el goloso por antonomasia de su siglo, tampoco contentóse con mujeres imaginarias. Después de todo, sedujo a Madame de Hanska, esposa de un hombre noble y generoso, que le había dado pruebas de su amistad. En los años en que mantenía relaciones con la que, andando el tiempo había de llegar a ser Madame Balzac, era también amante de la encantadora condesa Guidoboni-Visconti, cuyo marido se pasaba las veladas rascando su violín de Ingres en las orquestas de los teatros. Ella saldó algunas de las deudas de su amante y logró de su marido que éste le enviara en viaje de negocios a Italia, para que le fuera posible visitar "el país del amor". Y este viaje, que el autor de *La Mujer Abandonada* le debía a la generosidad de su querida, lo hizo en compañía de otra mujer: no su prometida Evelyne de Hanska, sino una tercera mujer: la deliciosa Madame Caroline Marbouty, que se aburría en Limoges, junto a su esposo, magistrado de la Corte de Justicia.

Jules Sandeau describe en forma divertida su salida de París: para salvaguardar su buen nombre y el de su amante, Madame Marbouty se había disfrazado de hombre y se había cortado el cabello.

De esta guisa llegaron a Turin. Tan pronto la "Gazetta Piemontese" hubo anunciado la llegada del célebre escritor, todos los salones aristocráticos y literarios de la ciudad disputáronse el honor de invitarle. Balzac aceptaba las invitaciones, y llevaba a Carolina disfrazada de hombre. La presentaba como un joven amigo suyo, llamado Marcelo. Pero, como nadie podía suponer que Balzac llevaría la frivolidad hasta el extremo de introducir una mujerzuela desconocida en los salones de la aristocracia italiana, extendióse el rumor de que el compañero femenino, o la compañera masculina, de Balzac, era ¡George Sand! Se sabía que ella también llevaba el cabello corto, fumaba cigarros, y se paseaba con pantalones. Tal hipótesis no tenía nada de extraordinario: hacía poco que George Sand había hecho un viaje a Italia con el romántico Alfred de Musset: ¿por qué no creer que repitiera esa experiencia en compañía del realista Balzac? Después de todo, a una novelista, le cumple conocer todos los aspectos de la vida.

Así fué como la falsa George Sand, a pesar suyo, se vió de pronto asediada por personas que le pedían su autógrafo y

sus opiniones sobre la literatura contemporánea. Fácil es imaginarse los lances divertidos a que diera lugar este enredo.

Pero una cosa hay que me resulta todavía más divertida: el panegírico de Balzac, publicado más tarde por la verdadera George Sand, y en el cual, entre otras cosas, dice lo siguiente: "Sobrio en todos los otros aspectos, tenía *las costumbres más puras,* pues siempre le temió al desorden como a la muerte del talento, y casi siempre se prendó de las mujeres únicamente con el corazón o con la cabeza... De ordinario, su vida era la de un *anacoreta,* y... no obstante pasar por perito en materia de galantería, y de haber escrito *La Fisiología del Matrimonio* y los *Cuentos Picarescos,* era mucho menos rabelaisiano que *benedictino".* (G. Sand, *Honoré de Balzac,* p. XIII).

Quizá "la mujer de los once amores", ya convertida en "la buena señora de Nohant", suponía que, al haber podido resistir a los encantos de una George Sand, Balzac tenía que ser anacoreta y benedictino.

Cuéntase que, enfermo de muerte, Balzac, una vez exclamó: "¡Si el doctor Bianchon estuviera aquí, él me salvaría!".

¿Quién era este doctor Bianchon, y por qué no se le llamaba?

Pues bien, tratábase del doctor Horace Bianchon, profesor de la Facultad, una de las lumbreras de la Escuela de Medicina de París; médico parisino famoso bajo el reinado de Carlos X y de Luis Felipe de Orleans. Desde 1840, vivía en la calle de la Montagne-Sainte-Geneviève. ¿Por qué no fueron por él, ya que Balzac le tenía confianza?

Por desgracia, había un obstáculo, que Balzac parecía ignorar, pero conocido de quienes le rodeaban: y es que el doctor Bianchon no existía. Para decirlo con mayor precisión: no existía en el mundo de las realidades empíricas, sino únicamente en ese otro universo creado por Balzac, el de *La Comedia Humana.* Aquí es en donde nos lo encontramos, en *La Misa del Ateo,* en *La Piel de Zapa,* en *El Padre Goriot,* en *Las Ilusiones Perdidas,* en *César Birotteau,* en *La Enredadora,*[2] etc... Ahora bien, para Balzac este mundo imaginario, poblado por los millares de seres creados por su genio, era tan real cual el mundo

---

2 No es este el título exacto. Es el más próximo al título francés: "La rabouilleuse", cuya traducción literal sería: "La que enturbia el agua para pescar".

de su existencia física, de suerte que, para él, ambos mundos se confundían.

En su deliciosa obra *Los Mundos Imaginarios,* André Maurois procura demostrar que los mundos ficticios de los genios, incluso tienen una realidad superior a la de nuestro universo tangible. Y tiene razón, pues Honoré de Balzac, ya hace un siglo que ha muerto, pero Eugènie Grande, el Coronel Chabert y "El padre Goriot", viven, y seguirán viviendo por mucho tiempo.

LA NOVELA ECUATORIANA CONTEMPORANEA

ENSAYO DE INTERPRETACION

Por *Benjamín CARRION*

Expresión de disconformidad

La tónica dominante en la novelística ecuatoriana contemporánea, es la de ser —desde *A la Costa,* novela precursora— un sostenido reclamo de justicia, una denuncia y una protesta permanentes. Puede, y felicitémonos por ello, no tener un sentido cabal y exclusivo de ortodoxia revolucionaria. Puede no ser "dialéctica". Puede no guardar la monótona unidad que imprime el preconcepto a la literatura de encargo. Pero —y este es el fenómeno que reclama una interpretación, así sea provisional—, toda la obra ecuatoriana de narración, es una expresión de disconformidad con el medio humano y social de que se nutre. Es una significación, más o menos severa, violenta, corrosiva e irónica de la vida que vive y de que vive.

Así el "Grupo de Guayaquil", con su realismo verista, fuerte de su dura realidad, sin recurrir necesariamente al caso de excepción o al acentuamiento exagerado de dolores e injusticias. La ironía de los lojanos, seca, esterilizada, ecuacional en veces; transida de bondad, recóndita en otras, pero siempre propia y bella de expresión. Los novelistas de Quito —de la serranía en general— si bien más dispares entre sí por el tema, tienen la coincidencia principal de su "excepcionalismo", su exaltación del "caso", su gran sentido de la impresión comunicativa y del efectismo: Jorge Icaza, con la tragedia de sus indios y sus cholos, sangrante y clamorosa de justicia; Humberto Salvador, con la quejosa y doliente desgracia de sus personajes urbanos. La protesta llena de amargura y rebeldía y la inferior situación del negro y del mulato, en Adalberto Ortiz. La injusticia social atormentando al niño: esa cosa tremenda que hace rebe-

larse contra Dios a Ivan Karamasoff y a los personajes de La Peste de Camus, en los finos y tiernos relatos de Rojas y de Cuesta. Y así en todos: los que llegan a la novela o al cuento desde la poesía, el ensayo, el periodismo, y sobre todo los que están, desde siempre, fijos los pies en el relato.

Puede afirmarse que no presenta casos válidos de evasión la novelística ecuatoriana. Hasta esa tremenda fuga de la razón y de la vida de Pablo Palacio fué precedida de su gran obra de inconforme y de rebelde. Quedan fuera de la línea de disconformidad con el ambiente sólo unas cuantas significaciones inferiores dentro de la moderna literatura ecuatoriana.

Es verdad: la nota acusatoria, lo admito, está, en general, en la relatística ecuatoriana, cargada de negrura. No de la náusea que la vida ofrece a los existencialistas de la escuela de Sartre; sino de la rabia que provoca la injusticia. Para la fotografía de nuestras lacras sociales, ciertamente se ha elegido con frecuencia los ángulos de deformación más eficaces y, por qué no decirlo, más exagerados. Se han recargado los colores como en un cartel.

La hipocresía clerical, la criminalidad encubierta con capas pluviales, púlpitos y confesonarios, está descrita en *A la Costa* de Luis A. Martínez, con tan acusados matices, con tan siniestros resplandores que, en realidad, esas páginas pungentes ponen las armas defensivas en las manos de las gentes honradas, que sienten su deber, su ineludible deber de reventar esas llagas purulentas, que el fanatismo socapa con los oros de una religión que debió ser de virtud, de renunciamiento y de pobreza. *A la Costa* es una tremenda acusación, una severa y patética denuncia. Un círculo infernal de injusticia, de crueldad, de mentira está trazado en esas páginas bienhechoras. La verdad de la novela de Martínez ha hecho su camino. La luz ha ido, lentamente, penetrando en el ambiente social.

No es planteamiento docente

No creo que a la novela —creación de arte, producto de la sensibilidad al par que de la inteligencia— pueda exigírsele que ofrezca soluciones ni remedios para nada. Yo que he bregado por la función social del arte, insurgiría, con la misma fe, contra la pracmasis de la literatura. Contra esa especie de didascálica que se quiere hacer de la novela, del relato en gene-

ral. Quitarle la frescura vegetal a la obra de ficción, para marchitarla, hacerla odiosa, convertirla en pedagógica, maestrescolar. No acepto el que se confunda el papel del ensayo, del tratado, del libro de texto, con el de la obra de imaginación. El ensayo de Fenelon, con su Telémaco no ha prosperado. Igual cosa ha ocurrido, dentro de lo literario con el Emilio o el Vicario Saboyano de Rousseau, dentro de la literatura preparadora de la Revolución francesa. Nadie se atrevería hoy a sostener que esas obras de pedagogía o propaganda sean novelas. Casi todas las novelas rusas del primer momento de la literatura revolucionaria, nos dan la medida de lo aburridoras, mortal e implacablemente aburridoras, convencionales, faltas de espontaneidad, que son las obras de pracmatismo político, de encargo, que se presentan con la pretensión de obras de arte. Lo poco bien que cumplen su propio cometido.

Si al relato ecuatoriano, de espíritu y sensibilidad revolucionarios, se le exigiera —como en alguna ocasión se le ha exigido— que proponga soluciones como resultado de su inconformidad con el medio, se incurriría en confusión lamentable o en mala fe notoria. La novela es significación creadora, imaginativa, artística: no es sistemación filosófica, económica, política. No es planteamiento docente.

Jorge Icaza, por ejemplo cuenta la explotación del indio por el terrateniente, por el cura o por el cholo "huairapamushca". Lo cuenta con "su" verdad, acentuando en demasía los colores del cuadro, por razón de arte o por *razón de cólera,* ambas razones pascalianas del corazón. ¿Será honrado ni artística ni humanamente, exigir que Icaza novelista, al final de Guasipungo, ofrezca un planteamiento social positivo, articulado, esquemático para acabar con la explotación del indio? Al cuadro clínico, según quienes así piensan, debe seguir la investigación etiológica, luego el diagnóstico y pronóstico y, finalmente, la receta, las píldoras...

Ya lo dijo Tcékhov: "Cuando en mis novelas yo describo ladrones de caballos, yo no agrego que es malo robar caballos. Eso es cuestión del Jurado y no mía..."

Convencionalismo y cartelismo

DESPUÉS de un análisis riguroso y preciso de todas las características de la época en la que apareció la nueva literatura

ecuatoriana, y en especial la novela, Angel F. Rojas presenta esta síntesis verdaderamente completa:

"El feudalismo, el gamonalismo, el problema del indio en la sierra y el montuvio en la costa; la lucha entre la ciudad y el campo; la tragedia del cholo; el mundo explotado en el suelo y el subsuelo; el imperialismo, el mitin político y la huelga; el cuartelazo y la especulación; la miseria del suburbio y los intereses en juego en la apuesta política de las oligarquías; el panorama de un país semicolonial productor de materias primas y dependiente en forma casi exclusiva del sistema solar norteamericano: he aquí los temas que abordan de preferencia nuestros pensadores, nuestros artistas y nuestros escritores".

En el primer tiempo del fervor libertario y la euforia constructiva, fué la expresión épico-lírica: Olmedo, con su *Canto a Bolívar.* Vino luego la era franca del panfleto político: se luchaba con las armas en el combate por la conquista del mando, del gobierno, de la logrería en estas heredades mostrencas, pero también se luchaba con la palabra impresa: nuestra excelencia en ese género, llegó a la culminación magnífica de Montalvo, a quien se quiere enterrar en el fárrago de su prosa erudita y caudalosa, cuando su esencia —ya lo dijo Unamuno— es ser el gran insultador. Después de Montalvo, el género no se extinguió. Se mantuvo ampliamente en calidad y cantidad, cuajando figuras que van desde el gran fraile morlaco Vicente Solano, hasta el gran relapso morlaco, Manuel J. Calle.

El "cartelismo"—otra acusación a la novela ecuatoriana contemporánea— es ya un reparo más fuerte, válido e insistente. Y quizás el más rápidamente comprendido y enmendado por la mayoría de nuestros novelistas. En esto están de acuerdo los radicales ortodoxos más empecinados, cuando no son infantiles. Es del caso invocar aquí —nunca más pertinente— la pura autoridad del gran poeta César Vallejo, para mí la más profunda certidumbre lírica de habla castellana en tierras de América, de estos tiempos. Dice Vallejo:

"Amigo Alfonso Reyes, Sr. Ministro plenipotenciario: tengo el gusto de afirmar a Ud. que, hoy y siempre, toda obra de tesis, en arte como en vida, me mortifica".

En este punto, vale nuevamente la pena invocar la opinión de Waliszewski cuando, al referirse a las primeras épocas de la literatura revolucionaria rusa afirma:

"También entonces, hubo muchos extravíos extremistas. Ya dijimos que Maiakovski creyó que la revolución había creado una barrera infranqueable entre el pasado y el futuro, y que esta barrera era no sólo imprescindible, sino deseable. Al pregonar que el arte debía ponerse al servicio del progreso y de la vida y que no tenía ningún objeto fuera de esto, se adjudicó, por propia voluntad, el papel de cupletista político, siendo seguido su ejemplo por un sinnúmero de poetas menores que lo imitaban. Se creía completa y cabalmente nuevo; y, sin embargo, sus raíces literarias se remontaban a Nekrasof y a toda la orientación artístico-social de los años sesenta del siglo anterior, que profesaban ese mismo credo netamente utilitario de Maiakovski".

En el Ecuador, sobre todo, en lo que se refiere a la novela indigenista, las transposiciones de sensibilidad han dado muchas veces lugar a falseamientos sustanciales, en los que ha asomado, con la excepcionalidad, el cartel y el alegato. Ya esta interpretación la encontramos, con un sentido de anticipación casi profética, como a la mayor parte de sus afirmaciones, en José Carlos Mariátegui:

"La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla".

Como una consecuencia de la acusación de "cartelismo", o sea de literatura de propaganda, viene el reparo, muy serio de la convencionalidad de nuestra relatística. Es obvio, es natural: en el cartel, los colores, el dibujo, deben ser fuertemente exagerados, para que cumpla su finalidad llamativa de atraer hacia sí las miradas.

Angel F. Rojas, en su por muchos títulos admirable obra *La Novela Ecuatoriana,* hace una anotación verdaderamente

valiosa, en sus "conclusiones y confirmaciones", expresión condensada de la parte expositiva del texto. Por su valor, por su agudeza crítica, por su profundidad de síntesis y, porque nos *ceba la pereza,* ya que coincide íntegramente con nuestra opinión, no nos resistimos al deseo de transcribirla íntegramente:

> *"Como consecuencia de lo anterior, hay mucho de convencional en la presentación del personaje tipo y en la pintura de los caracteres y situaciones, de acuerdo más bien con la convicción política de los autores. Sus figuras nos recuerdan el modo de ser pueril del melodrama o de la película de vaqueros: hay el bueno, el malo, y forzudo, la doncella, el traidor. El malo lo es a carta cabal. Está diseñado con un odio que deja traslucir al propagandista político que lo presenta deshumanizándolo. El bueno es tal porque pertenece a la clase de los explotados. La doncella, india por lo general, mestiza a veces, de clase media en otras, es seducida siempre por el malo, siéndole birlada al bueno, porque el primero tenía los recursos capitalistas. Nunca deja a éste con un palmo de narices. Tampoco consigue redimirse después: cae indefectiblemente más abajo. El traidor está representado por el mayordomo que ataca a los de su clase —"la cuña para que sea buena tiene que ser del mismo palo"— el Teniente Político, autoridad venal siempre, el policía, capaz de todos los atropellos. Atravesamos todavía, en muchos aspectos, la etapa infantil de la narración. Y eso que nuestro relato es el resultado de un proceso literario no bien cimentado todavía".*

Reascendentalismo y ausencia de humor

El reparo de adustez, de inclemencia siniestra, de falta de concesión al humorismo, es de innegable evidencia. Ya lo observé yo en mi Mapa de América, al referirme al caso de Pablo Palacio, único exponente de lo que entonces llamara "el humorismo puro", en paralelismo con aquello de la "poesía pura". Lo demás —salvo los aciertos de caricatura y sátira de Alfredo Pareja, al cual Angel F. Rojas también le reclama humorismo; la sutil y fina ironía de Raúl Andrade, filuda y tajante— lo demás, en la moderna literatura ecuatoriana, es tremendo. Acumulación implacable de crueldades, dolores, mi-

serias. Cuando un niño enferma, se muere; cuando hay que pasar un río crecido, todas las gentes se ahogan; cuando asoma una peste, la población íntegra fallece. Típico es el caso del pantano rellenado por indios en Huasipungo de Icaza. En ese libro tenebroso de Alberto Camus, *La Peste,* que ya hemos citado, hallamos una extorsión de angustia parecida, un fraude de desesperanza semejante. Pero sirviendo otro propósito: la tesis *existencialista* llevada a la categoría de determinante estético. Y aquí, al admitir el reparo, hemos de insistir —poniéndonos en el caso de la literatura *para algo,* cartelista o de tesis, que no es de nuestra predilección— en la ineficacia del procedimiento porque, se ahuyenta empavorecida a la gente a la que se quiere convencer.

En este aspecto, respecto del cual nos hemos ocupado con abusiva insistencia, encontramos nuevamente una coincidencia con la opinión esclarecedora de Rojas:

> *"La acción es una cadena ininterrumpida de sucesos pavorosos. En las variaciones que conducen el tema a su clímax nadie es capaz de interrumpir, con una salida festiva, la tensión espantosa del relato".*

Si, en panorama rápido, recorremos en la memoria las obras maestras de más real y efectivo valor polémico en la literatura universal, las que en realidad han torcido el curso de los hechos, frente a un aburrido Telémaco, Emilio, o Vicario Saboyano, frente a una lastimera y melodramática Cabaña del Tío Tom, tenemos esos formidables documentos polémicos que son el Quijote, Gargantúa, Cándido, Gulliver, La Reliquia, Babbit. . . Y pensar que hasta Dostoyewski —a quien las gentes se han acostumbrado a representárselo sombrío, oscuro, adusto— es capaz de sonrisa, de burla, de expresión de humor como en la vida. Es uno de los más grandes caricaturistas de todas las literaturas. Sus personificaciones grotescas no tienen rival: Lebedev y el General Ivolgine, la Generala Muishkine, en esa maravilla de idealidad y poesía que es El Idiota; Fedor Paulevich, en Los Hermanos Karamasov, además de ese abominable y lúcido Iván, que cuenta sus entrevistas con el diablo—; Foma Fomich, en Stepanchikovo, que es una joya de humor del principio al fin; Stefan Trofimovich y Varvara Petrovna en Demonios; Versilev de El Adolescente; el Príncipe Valkovskii, de Humillados y Ofendidos y setecientos más. . .

Junto a la irrealidad azul, sin límites de bondad y humanidad, sin linderos de ternura y amor, de un Muishkine; junto al mesianismo dulce, infantil, ingenuo de Aliesha Karamasov, y al diabolismo patológico de Stauroguine —ese extraño y desconcertante personaje que representa por instantes el sentido de maldad y el sentido de extravío— y a la iluminada bondad de Sonia y al horror doloroso, "humillado y ofendido", de Smerdiakov, y a la sin par figura infantil de Kolia Krasotkin. . . Y esa niña pálida, enamorada, dulce y triste, que pasa como una *sombra que ilumina,* que es la misma siempre y diferente siempre y que se llama con distintos nombres, en distintas novelas Nelly, en Humillados y Ofendidos, Nietochka Nesvanova, Olia en El Adolescente, Matriescha en Demonios, Viera Lebedev, en El Idiota, Lizaveta, en Los Hermanos Karamasov; y finalmente Katia, para cuya descripción se hace de hilos de luz la palabra del gran ruso:

> *"Era una carita ideal, una belleza verdaderamente cautivadora, radiante, una de esas bellezas que nos hacen detenernos de pronto, como transidas de dulce turbación, como asustados ante el hechizo, y a las que nos sentimos agradecidos por el solo hecho de que existan y se dejen ver de nosotros. . .".*

La ausencia del humor en la novelística ecuatoriana, no la discute nadie. Rojas insiste:

> *"La novela ecuatoriana contemporánea es de una adustez que asusta, nadie sonríe en ella ni se permite contar un chiste. Acaso no hay otro intento que el de Alfredo Pareja en la novela Don Balón de Baba, héroe un tanto tartarinesco, víctima de original locura".*

Ausencia de ternura y piedad

PERO, la ausencia que yo lamento más en la novela ecuatoriana contemporánea, y que acaso le hace más daño —producto del lamentable confusionismo artístico doctrinario de sus horas de iniciación— es la ausencia de ternura. La falta de presencia de la ternura, diríamos mejor en forma afirmativa. El menosprecio de la poesía, considerada acaso, como "elemento

burgués", impropio de luchadores y *dialécticos*. Pura infantilidad, desde luego, que muy serio mal le hizo a la etapa inicial, poderosa y máscula, de nuestra relatística.

Ternura, esencia de la vida, encuentro doloroso o gozoso, de lo más bueno y puro de la naturaleza humana, lágrimas de madre, llanto o risa de niño... No, señores, no son sentimientos "burgueses"! Esta desviación, más lamentable que ninguna, ya que eliminando los factores emocionales puros, elimina toda posibilidad de realización artística, está ya desapareciendo, o alejándose por lo menos, en algunas producciones capitales de nuestra novela y de nuestro relato. Todo un capítulo, ese bello capítulo de la gran novela de Joaquín Gallegos Lara, Las Cruces sobre el agua, que se titula Intermedio de Amor y de Recuerdos, es un poema de ternura esencial y de luminosa y estremecida poesía:

> *"... por el claustro, más allá de la escalera se divisaba un trozo macizo de cielo nocturno. Al decirle hasta mañana, ella se arrimó al corredor, tan blanca, tan fina! En sus pestañas se dormía todo el hechizo de la noche de la tierra. Tendió la mano".*
>
> *"—Las estrellas están despiertas.*
>
> *—¿Recuerda la otra noche, al volver del teatro? También sentimos las estrellas, las hicimos algo nuestras, Violeta.*
>
> *—Los que se aman, se vuelven hacia ellas.*
>
> *—Son un espejo demasiado grande para el amor. Supieron que ambos las amaban y a Alfonso le evocaron su niñez, cuando el abuelo le enseñaba a conocer la Osa y el Carro. Acostumbraban entonces tenderse cara al cielo, frente a las noches encendidas. Sentía, no un tumbaco claveteado de plata, sino la vastedad abisal, en que palpitan, más cerca o más lejos, más mundos y más mundos.*
>
> *Con el rumor de las olas de sus propias sangres, bajaba a ellos un rumor infinito. El se detuvo y se atrevió a cogerle la mano que ella le tendía. Sus caras se hallaron muy próximas. Al mirarse, creyeron en el éxtasis. Se dijeron lo que siempre se ha dicho, lo que siempre se dirá".*

¿Es una página arrancada de Graciela de Lamartini? Me diréis. No. Es una página de Joaquín Gallegos Lara. Y acaso

ni de uno ni de otro: la vida. "Lo que siempre se ha dicho, lo que siempre se dirá"... Y más luego, este otro diálogo:

"Presta la mano.
Se la tendió y él pudo ver la semejanza también de la trama de rayitas entrecruzadas en las palmas sonrosadas.
—¿Para qué?
—Acabo de fijarme en que tus manos se parecen a las de mi vieja.
—¿Cierto?
—En todo, sólo que las de ella están ajadas por el tiempo y el trabajo. Pero son lo mismo de suaves y de frágiles: y de poderosas! No sé donde he leído algo acerca de la fuerza sin esfuerzo de los ángeles".

También Enrique Gil, que marcó su punto más alejado de la ternura y de la poesía, él, poeta por sobre todo, en su duro y acedo libro de relatos Yumga, tuvo ese logro de amarga ternura, de desolada poesía, al par que de ancho cauce humano, de larga y universal trayectoria temática que es, para mí, y desde el punto de vista artístico —que acaso esté yo confundiendo con mi gusto personal— lo mejor de su obra: Relatos de Enmanuel, sin olvidar que las dos terceras partes —en extensión— de Nuestro Pan, tienen intención emocional constante y un puro y castigado aliento de poesía.

¿Y Pedro Vera? Releed algunos capítulos de esa novela fuerte, *Los Animales Puros,* y encontraréis entregamientos a la ternura y a la poesía, en este poeta que proclamó que sus poemas eran un fusil.

Falta de hondura psicológica

La crítica venezolana que anteriormente hemos transcrito, atisba ya el problema y hace el correspondiente reclamo: falta de hondura psicológica, falta de incursión hacia adentro. La coincidencia de opiniones, es, en este aspecto más generalizada. En una hora de la novela en que su alimento esencial ha sido y sigue siendo el aporte de psicología profunda, la falta de incursiones hacia el hombre interior de parte de nuestros novelistas, ha sido más fácilmente observada.

Porque el otro capítulo de acusación más frecuente, el de la *mala palabra* —que alguna vez aplaudí yo, cuando la apari-

ción de *Los que se van...*, y lo proclamé "el grito de independencia de nuestra literatura", es una peripecia técnica que cumple su finalidad objetivadora y realista; y lo que es aún más extraordinario y aparentemente inexplicable: en ese libro puro, idealizador y ennoblecedor de la vida —de la vida integral del hombre— que es El Amante de Lady Chatterley de Lawrence, la diáfana transparencia inocente de la mala palabra es un factor más de purificación: como los angelotes de nudos en las madonas de Rafael y de Murillo, son acaso más puros que las nubes... Pero, en los casos corrientes, en que la mala palabra es elemento de paisaje y ambiente, real necesidad de las personificaciones o tipificaciones humanas, ella no se justifica únicamente por ser tal, sino porque junto al episodio adjetivo de su empleo, está la penetración psicológica, la vertebración interna de los personajes: Louis-Ferdinand-Céline, en su Viaje al fin de la noche, hoy silenciado, después de su extraordinario —y a mi juicio merecido— éxito; el mismo Henry Barbusse, en *El Fuego,* nos había ya curado de espanto en materia de malas palabras. Y eso que no queremos recurrir a las autoridades máximas de la Biblia y el Quijote... En el momento actual, el pontífice del existencialismo, Jean-Paul Sartre, sobrepasa a todos sus antecesores en el uso de lo corpolálico y psicalíptico que puede hallarse en los diccionarios de cualquier idioma...

Al afirmar que, en este punto de la falla psicológica, existe una coincidencia mayor de opiniones, y una menor posibilidad de defensa de la nueva novelística ecuatoriana, me estaba mentalmente rifiriendo a que, es precisamente en ese aspecto en el cual los mismos escritores han iniciado resueltamente el camino —no de rectificación— sino de completamiento, de integración de su obra. Ejemplos: *Hombres sin tiempo,* de Alfredo Pareja, donde se pueden leer capítulos como *Viruta de sueños;* y *La fuente clara* de Humberto Salvador, en que la capacidad de relato dinamizado y rápido del autor de *Trabajadores,* está hasta cierto punto contenida por los conocimientos del profesor de psiquiatría, el psico-analista, de *Esquema Sexual. La fuente clara,* novela de ritmo lento, en la que se practica al propio tiempo la técnica de los valorizadores del recuerdo y la de los que intentan —¡Qué difícil cosa, no lograda en plenitud ni siquiera por Joice!— expresar en letras el monólogo interior. Y el *Juyungo* de Adalberto Ortiz, la novela del negro

esmeraldeño, como difiere de lo reporteril y fotográfico —en general— de la novela del indio, en su incursión profunda por los meandros del inconsciente humano: el delirio febril de Antonio en el capítulo *Pepepán y el Tente en el aire,* es un ensayo afortunado de transliteración de un monólogo interior. Y en Cruces sobre el agua, de Gallegos Lara, hay un logro mayor de interiorización en el trasfondo humano, que en los libros de la primera época del realismo ecuatoriano.

En el cuento, la novela corta, la cosecha es más abundante aún. Angel F. Rojas, que ya había dado ese libro tan diáfano y profundo a la vez que es Banca, nos ofrece una *historia de almas,* en *Un idilio bebe,* precisamente el cuento que da el nombre al libro en que se publica: ese cuento que, según la opinión de un escritor norteamericano, ha de tener resonancia y difusión universales. Igual cosa podemos decir de Alfonso Cuesta, que no ha rectificado, sino que ha insistido. Y de los relatos de Alejandro Carrión, contenidos en *La Manzana dañada,* que nos recuerda a *Peil de Carotte* de Jules Renard, el doloroso e idílico cuento infantil más bello de las letras contemporáneas.

Obsesión del sexo

En su voluminosa —y al mismo tiempo ligera— *Nueva Historia de la Literatura Americana,* Luis Alberto Sánchez, penetrante y certero casi siempre, anota que la novela ecuatoriana contemporánea está obsedida por el tema sexual.

Es verdad. Larga y ancha verdad. Pero no verdad profunda, que en la mayor parte de los casos y, seguramente en los más significativos. Para ser exactos, Sánchez hace, en este aspecto, la exclusión de Icaza. Su párrafo es así:

> *"El acento patético de la novela social venezolana discrepa del que ostenta la ecuatoriana. En ésta hay menos intimismo, más exterioridad. Además, la mujer juega un papel, sin duda, principal. La mujer y la lujuria, que en la venezolana se agazapan y ceden el paso a la preocupación ideológica y política. Salvo en* Jorge Icaza, *cuyos cuentos de 'Barro de la Sierra' (1933) me parecen lo más cimero de su obra ya popularizada a través del potente y fuerte 'Huasipungo' y de sus dos novelas subsiguientes ('En las calles',*

'Cholos'), los demás escritores ecuatorianos viven obsedidos por el sexo".

El sexo en superficie, en peripecia, en circunstancia, en anécdota, no realmente en hondura. No el sexo en el "amplio sentido creador, considerado como fuerza y energía primordial", que es el meter de las novelas de Teodoro Dreisser, según la opinión de Lewishne, quien luego sostiene:

"La eminencia de Dreisser dentro de la trama de la literatura y la civilización de su país, se debe a su manera de tratar el sexo, a su constante afirmación de la importancia y, en verdad, el carácter sagrado de ese proceso y función generadores que están en el centro mismo de la vida".

En la novela ecuatoriana de iniciación, la audacia frente a las cuestiones del sexo, era más bien una forma de insurgencia, con un valor parecido al del empleo truculento de la mala palabra. Una cierta juvenil y desafiante fanfarronería, frente a la pudibundez de los angelitos que vuelan cuando se encuentran solos los enamorados a la orilla del lago con cisnes. —¿Cisnes?—; y a la pacatería babosa de los puntos suspensivos, hoja de parra para cubrir "las vergüenzas". O sea nada menos que la obra capital de la naturaleza que, en la Biblia, tiene su terrible e implacable mandamiento: "creced y multiplicaos".

La irreverencia sexual, la desnudez sexual, la no elusión sexual de los novelistas ecuatorianos contemporáneos, en su período inicial, es uno de los aspectos más interesantes de su rebeldía, de su espíritu revolucionario en su etapa infantil; un aspecto del extremismo propio de los neófitos de toda nueva religión. Pero aspecto adjetivo, en suma, como el de la mala palabra. Continúa L. A. Sánchez:

"Más que ninguno, Humberto Salvador, que entremezcla lo freudiano, lo líbido y la proclama, en sus libros".

El caso de Salvador es, en realidad, muy notable. Una curiosidad intelectual poderosa, al servicio de una personalidad ávida de modelarse y remodelarse, a tono con la verdad científica de la hora universal. Y un deseo de justicia, una "pasión de piedad por sus semejantes", lo lanzaron sin reservas, sin

regateos, tras las grandes antorchas prendidas —cada una en su horizonte— por los dos grandes judíos: Marx y Freud. Y entonces, el ensayista de "Esquema Sexual", aprovecha su propio material, para hacer el relatista de *En la ciudad he perdido una novela, Trabajadores, Camarada, Prometeo, La Fuente Clara.*

¿Obsedidos por el sexo? No, precisamente. Poseídos más bien de una especie de infantil matonería, de cercana —y desorientada— influencia revolucionaria, que se resuelve en afrontar la *expresión* de lo sexual; la amorosa —y superficial— descripción de lo sexual. ¡Qué lejos de la profundidad esencial y plena de poesía de D. H. Lawrence, por ejemplo en su calumniado y no siempre comprendido *El Amante de Lady Chatterly*— Lawrence lleva a la excelsitud, casi diviniza al cuerpo humano, expresión de belleza, florecimiento del proceso de la naturaleza, como pudiera hacerlo con una rosa, con un crepúsculo, con la visión del mar.

Los novelistas ecuatorianos de la primera época sabían demasiado que estaban cometiendo una *mala-crianza-heroica.* ¡Que era necesario cometer!

EL INQUISIDOR

Por *Francisco AYALA*

¡QUÉ regocijo! ¡qué alborozo! ¡Qué músicas y cohetes! El Gran Rabino de la judería, varón de virtudes y ciencia sumas, habiendo conocido al fin la luz de la verdad, prestaba su cabeza al agua del bautismo; y la ciudad entera hacía fiesta.

Aquel día inolvidable, al dar gracias a Dios Nuestro Señor, dentro ya de su iglesia, sólo una cosa hubo de lamentar el antiguo rabino; pero ésta ¡ay! desde el fondo de su corazón: que a su mujer, la difunta Rebeca, no hubiera podido extenderse el bien de que participaban con él, en cambio, felizmente, Marta, su hija única, y los demás familiares de su casa, bautizados todos en el mismo acto con mucha solemnidad. Esa era su espina, su oculto dolor en día tan glorioso; esa, y —¡sí, también!— la dudosa suerte (o más que dudosa, temible) de sus mayores, línea ilustre que él había reverenciado en su abuelo, en su padre, generaciones de hombres religiosos, doctos y buenos, pero que, tras la venida del Mesías, no habían sabido reconocerlo y, durante siglos, se obstinaron en la vieja, derogada Ley.

Preguntábase el cristiano nuevo en méritos de qué se le había otorgado a su alma una gracia tan negada a ellos, y por qué designio de la Providencia, ahora, al cabo de casi los mil y quinientos años de un duro, empecinado y mortal orgullo, era él, aquí, en esta pequeña ciudad de la meseta castellana —él sólo, en toda su dilatada estirpe— quien, después de haber regido con ejemplaridad la venerable sinagoga, debía dar este paso escandaloso y bienaventurado por el que ingresaba en la senda de salvación. Desde antes, desde bastante tiempo antes de declararse converso, había dedicado horas y horas, largas horas, horas incontables, a estudiar en términos de Teología el enigma de tal destino. No logró descifrarlo. Tuvo que rechazar muchas veces como pecado de soberbia la única solución plausible que le acudía a las mientes, y sus meditaciones

le sirvieron tan sólo para persuadirlo de que tal gracia le imponía cargas y le planteaba exigencias proporcionadas a su singular magnitud; de modo que, por lo menos, debía justificarla *a posteriori* con sus actos. Claramente comprendía estar obligado para con la Santa Iglesia en mayor medida que cualquier otro cristiano. Dió por averiguado que su salvación tenía que ser fruto de un trabajo muy arduo en pro de la fe; y resolvió —como resultado feliz y repentino de sus cogitaciones— que no habría de considerarse cumplido hasta no merecer y alcanzar la dignidad apostólica allí mismo, en aquella misma ciudad donde había ostentado la de Gran Rabino, siendo así asombro de todos los ojos y ejemplo de todas las almas.

Ordenóse, pues, de sacerdote, fué a la Corte, estuvo en Roma y, antes de pasados ocho años, ya su sabiduría, su prudencia, su esfuerzo incansable, le proporcionaron por fin la mitra de la diócesis desde cuya sede episcopal serviría a Dios hasta la muerte. Lleno estaba de escabrosísimos pasos —más, tal vez, de lo imaginable— el camino elegido; pero no sucumbió; hasta puede afirmarse que ni siquiera llegó a vacilar por un instante. El relato actual corresponde a uno de esos momentos de prueba. Vamos a encontrar al obispo, quizás, en el día más atroz de su vida. Ahí lo tenemos, trabajando, casi de madrugada. Ha cenado muy poco: un bocado apenas, sin levantar la vista de sus papeles. Y empujando luego el cubierto a la punta de la mesa, lejos del tintero y los legajos, ha vuelto a enfrascarse en su tarea. A la punta de la mesa, reunidos aparte, se ven ahora la blanca hogaza de cuyo canto falta un cuscurro, algunas ciruelas en un plato, restos en otro de carne fiambre, la jarrita del vino, un tarro de dulce sin abrir... Como era tarde, el señor obispo había despedido al paje, al secretario, a todos, y se había servido por sí mismo su colación. Les gustaba hacerlo así; muchas noches solía quedarse trabajando hasta muy tarde, sin molestar a nadie. Pero hoy, difícilmente hubiera podido soportar la presencia de nadie; necesitaba concentrarse, sin que nadie lo perturbara, en el estudio del proceso. Mañana mismo se reunía bajo su presidencia el Santo Tribunal; esos desgraciados, abajo, aguardaban justicia, y no era él hombre capaz de rehuir o postergar el cumplimiento de sus deberes, ni de entregar el propio juicio a pareceres ajenos: siempre, siempre, había examinado al detalle cada pieza, aun mínima, de cada expediente, había compulsado trámites, actuaciones y pruebas, hasta

formarse una firme convicción y decidir, inflexiblemente, con arreglo a ella. Ahora, en este caso, todo lo tenía reunido ahí, todo estaba minuciosamente ordenado y relatado ante sus ojos, folio tras folio, desde el comienzo mismo, con la denuncia sobre el converso Antonio María Lucero, hasta los borradores para la sentencia que mañana debía dictarse contra el grupo entero de judaizantes complicados en la causa. Ahí estaba el acta levantada con la detención de Lucero, sorprendido en el sueño y hecho preso en medio del consternado revuelo de su casa; las palabras que había dejado escapar en el azoramiento de la situación —palabras, por cierto, de significado bastante ambiguo— ahí constaban. Y luego, las sucesivas declaraciones, a lo largo de varios meses de interrogatorios, entrecortada alguna de ellas por los ayes y gemidos, gritos y súplicas del tormento, todo anotado y transcrito con escrupulosa puntualidad. En el curso del minucioso procedimiento, en las diligencias premiosas e innumerables que se siguieron, Lucero había negado con obstinación irritante; había negado, incluso, cuando le estaban retorciendo los miembros en el potro. Negaba entre imprecaciones; negaba entre imploraciones, entre lamentos; negaba siempre. Mas —otro, acaso, no lo habría notado; a él ¿cómo podía escapársele?— se daba buena cuenta el obispo de que esas invocaciones que el procesado había proferido en la confusión del ánimo, entre tinieblas, dolor y miedo, contenían a veces, sí, el santo nombre de Dios envuelto en aullidos y amenazas; pero ni una sola apelaba a Nuestro Señor Jesucristo, la Virgen o los Santos, de quienes, en cambio, tan devoto se mostraba en circunstancias más tranquilas. . .

Al repasar ahora las declaraciones obtenidas mediante el tormento —diligencia ésta que, en su día, por muchas razones, se creyó obligado a presenciar el propio obispo— acudió a su memoria con desagrado la mirada que Antonio María, colgado por los tobillos, con la cabeza a ras del suelo, le dirigió desde abajo. Bien sabía él lo que significaba aquella mirada: contenía una alusión al pasado, quería remitirse a los tiempos en que ambos, el procesado sometido a tortura y su juez, obispo y presidente del Santo Tribunal, eran aún judíos; recordarle aquella ocasión ya lejana en que el orfebre, entonces un mozo delgado, sonriente, se había acercado respetuosamente a su rabino pretendiendo la mano de Sara, la hermana menor de Rebeca, todavía en vida, y el rabino, después de pensarlo, no había

hallado nada en contra de ese matrimonio, y había celebrado él mismo las bodas de Lucero con su cuñada Sara. Sí, eso pretendían recordarle aquellos ojos que brillaban a ras del suelo, en la oscuridad del sótano, obligándole a hurtar los suyos; esperaban ayuda de una vieja amistad y un parentesco en nada relacionados con el asunto de autos. Equivalía, pues, esa mirada a un guiño indecente, de complicidad, a un intento de soborno; y lo único que conseguía era proporcionar una nueva evidencia en su contra, pues ¿no se proponía acaso hablar y conmover en el prelado que tan penosamente se desvelaba por la pureza de la fe al judío pretérito de que tanto uno como otro habían ambos abjurado?

Bien sabía esa gente, o lo suponían —pensó ahora el obispo— cuál podía ser su lado flaco, y no dejaban de tantear, con sinuosa pertinacia, para acercársele. ¿No había intentado, ya al comienzo —y ¡qué mejor prueba de su mala conciencia! ¡qué confesión más explícita de que no confiaban en la piadosa justicia de la Iglesia!—, no habían intentado blandearlo por la mediación de Marta, su hijita, una criatura inocente, puesta así en juego?. . . Al cabo de tantos meses, de nuevo suscitaba en él un movimiento de despecho el que así se hubieran atrevido a echar mano de lo más respetable: el candor de los pocos años. Disculpada por ellos, Marta había comparecido a interceder ante su padre en favor del Antonio María Lucero, recién preso entonces por sospechas. Ningún trabajo costó establecer que lo había hecho a requerimientos de su amiga de infancia y —torció su señoría el gesto— prima carnal, es cierto, por parte de madre, Juanica Lucero, aleccionada a su vez, sin duda, por los parientes judíos del padre, el converso Lucero, ahora sospechoso de judaizar. De rodillas, y con palabras quizás aprendidas, había suplicado la niña al obispo. Una tentación diabólica; pues, ¿no son, acaso, palabras del Cristo: *El que ama hijo o hija más que a mí, no es digno de mí?*

En alto la pluma, y perdidos los ojos miopes en la penumbrosa pared de la sala, el prelado dejó escapar un suspiro de la caja de su pecho: no conseguía ceñirse a la tarea; no podía evitar que la imaginación se le huyera hacia aquella su hija única, su orgullo y su esperanza, esa muchachita frágil, callada, impetuosa, que ahora, en su alcoba, olvidada del mundo, hundida en el feliz abandono del sueño, descansaba, mientras velaba él arañando con la pluma el silencio de la noche. Era

—se decía el obispo— el vástago postrero de aquella vieja estirpe a cuyo dignísimo nombre debió él hacer renuncia para entrar en el cuerpo místico de Cristo, y cuyos últimos rastros se borrarían definitivamente cuando, llegada la hora, y casada —si es que alguna vez había de casarse— con un cristiano viejo, quizás ¿por qué no? de sangre noble, criara ella, fiel y reservada, laboriosa y alegre, una prole nueva en el fondo de su casa... Con el anticipo de esta anhelada perspectiva en la imaginación, volvió el obispo a sentirse urgido por el afán de preservar a su hija de todo contacto que pudiera contaminarla, libre de acechanzas, aparte; y, recordando cómo habían querido valerse de su pureza de alma en provecho del procesado Lucero, la ira le subía a la garganta, no menos que si la penosa escena hubiera ocurrido ayer mismo. Arrodillada a sus plantas, veía a la niña decirle: "Padre: el pobre Antonio María no es culpable de nada; yo, padre —¡ella! ¡la inocente!—, yo, padre, sé muy bien que él es bueno. ¡Sálvalo!". Sí, que lo salvara. Como si no fuera eso, eso precisamente, salvar a los descarriados, lo que se proponía la Inquisición... Aferrándola por la muñeca, averiguó en seguida el obispo cómo había sido maquinada toda la intriga, urdida toda la trama: señuelo, fué, es claro, la afligida Juanica Lucero; y todos los parientes, sin duda, se habían juntado para fraguar la escena que, como un golpe de teatro, debería, tal era su propósito, torcer la conciencia del dignatario con el sutil soborno de las lágrimas infantiles. Pero está dicho que *si tu mano derecha te fuere ocasión de caer, córtala y échala de ti.* El obispo ordenó a la niña, como primera providencia, y no para castigo sino más bien por cautela, que se recluyera en su cuarto hasta nueva orden, retirándose él mismo a cavilar sobre el significado y alcance de este hecho: su hija que comparece a presencia suya y, tras haberle besado el anillo y la mano, le implora a favor de un judaizante; y concluyó, con asombro, de allí a poco, que, pese a toda su diligencia, alguna falla debía tener que reprocharse en cuanto a la educación de Marta, pues que pudo haber llegado a tal extremo de imprudencia.

Resolvió entonces despedir al preceptor y maestro de doctrina, a ese doctor Bartolomé Pérez que con tanto cuidado había elegido siete años antes y del que, cuando menos, podía decirse ahora que había incurrido en lenidad, consintiendo a su pupila el tiempo libre para vanas conversaciones y una disposición de

ánimo proclive a entretenerse en ellas con más intervención de los sentimientos que del buen juicio.

El obispo necesitó muchos días para aquilatar y no descartar por completo sus escrúpulos. Tal vez —temía—, distraído en los cuidados de su diócesis, había dejado que se le metiera el mal en su propia casa, y se clavara en su carne una espina de ponzoña. Con todo rigor, examinó de nuevo su conducta. ¿Había cumplido a fondo sus deberes de padre? Lo primero que hizo cuando Nuestro Señor le quiso abrir los ojos a la verdad, y las puertas de su Iglesia, fué buscar para aquella triste criatura, huérfana por obra del propio nacimiento, no sólo amas y criadas de religión irreprochable, sino también un preceptor que garantizara su cristiana educación. Apartarla en lo posible de una parentela demasiado nueva en la fe, encomendarla a algún varón exento de toda sospecha en punto a doctrina y conducta, tal había sido su designio. El antiguo rabino buscó, eligió y requirió para misión tan delicada a un hombre sabio y sencillo, este Dr. Bartolomé Pérez, hijo, nieto y biznieto de labradores, campesino que sólo por fuerza de su propio mérito se había erguido en el pegujal sobre el que sus ascendientes vivieron doblados, había salido de la aldea y, por entonces, se desempeñaba, discreto y humilde —tras haber adquirido eminencia en letras sagradas—, como coadjutor de una parroquia que proporcionaba a sus regentes más trabajo que frutos. Conviene decir que nada satisfacía tanto en él al ilustre converso como aquella su simplicidad, el buen sentido y el llano aplomo labriego, conservados bajo la ropa talar como un núcleo indestructible de alegre firmeza. Sostuvo con él, antes de confiarla su intención, tres largas pláticas en materia de doctrina, y le halló instruído sin alarde, razonador sin sutilezas, sabio sin vértigo, ansiedad ni angustia. En labios del Dr. Bartolomé Pérez lo más intrincado se hacía obvio, simple. . . Y luego, sus cariñosos ojos claros prometían para la párvula el trato bondadoso y la ternura de corazón que tan familiar era ya entre los niños de su pobre feligresía. Aceptó, en fin, el Dr. Pérez la propuesta del ilustre converso después que ambos de consuno hubieron provisto al viejo párroco de otro coadjutor idóneo, y fué a instalarse en aquella casa donde con razón esperaba medrar en ciencia sin mengua de la caridad; y, en efecto, cuando su patrono recibió la investidura episcopal, a él, por influencia suya, le fué concedido el beneficio de una canonjía. En-

tre tanto; sólo plácemes suscitaba la educación religiosa de la niña, dócil a la dirección del maestro. Mas, ahora. . . ¿cómo podía explicarse esto?, se preguntaba el obispo; ¿qué falla, qué fisura venía a revelar ahora lo ocurrido en tan cuidada, acabada y perfecta obra? ¿Acaso no habría estado lo malo, precisamente, en aquello —se preguntaba— que él, quizás con error, con precipitación, estimara como la principal ventaja: en la seguridad confiada y satisfecha del cristiano viejo, dormido en la costumbre de la fe? Y aun pareció confirmarlo en esta sospecha el aire tranquilo, apacible, casi diríase aprobatorio con que el Dr. Pérez tomó noticia del hecho cuando él le llamó a su presencia para echárselo en cara. Revestido de su autoridad impenetrable, le había llamado; le había dicho: "Oigame, doctor Pérez; vea lo que acaba de ocurrir: Hace un momento, Marta, mi hija. . .". Y le contó la escena sumariamente. El Dr. Bartolomé Pérez había escuchado, al comienzo, con preocupado ceño; luego, con semblante calmo y hasta con un destello de simpatía en el azul de sus ojos, con un esbozo de sonrisa. Comentó: "Cosas, señor, de un alma generosa"; ese fué su solo comentario. Los ojos miopes del obispo lo habían escrutado a través de los gruesos vidrios con estupefacción y, en seguida, con rabiosa severidad. Pero él no se había inmutado; él —para colmo de escándalo— le había dicho, se había atrevido a preguntarle: "Y su señoría. . . ¿no piensa escuchar la voz de la inocencia?" El obispo —tal fué su conmoción— prefirió no darle respuesta de momento. Estaba indignado, pero, más que indignado, el asombro lo anonadaba. ¿Qué podía significar todo aquello? ¿Cómo era posible tanta obcecación? O acaso hasta su propia cámara —¡sería demasiada audacia!—, hasta el pie de su estrado, alcanzaban. . . aunque, si se habían atrevido a valerse de su propia hija, ¿por qué no podían utilizar también, a un sacerdote, a un cristiano viejo? . . . Consideró con extrañeza, como si por primera vez lo viese, a aquel campesino rubio que estaba allí, impertérrito, indiferente, parado ante él, firme como una peña (y, sin poderlo remediar, pensó: ¡bruto!), a aquel doctor y sacerdote que no era sino un patán, adormilado en la costumbre de la fe y, en el fondo último de todo su saber, tan inconsciente como un asno. En seguida quiso obligarse a la compasión: había que compadecer más bien esa flojedad, despreocupación tanta en medio de los peligros. Si por esta gente fuera —pensó— ya podía perderse la religión: veían crecer el

peligro por todas partes, y ni siquiera se apercibían. . . El obispo impartió al Dr. Pérez algunas instrucciones ajenas al caso, y lo despidió; se quedó otra vez solo con sus reflexiones. Ya la cólera había cedido a una lúcida meditación. Algo que, antes de ahora, había querido sospechar varias veces, se le hacía ahora evidentísimo: que los cristianos viejos, con todo su orgulloso descuido, eran malos guardianes de la ciudadela de Cristo, y arriesgaban perderse por exceso de confianza. Era la eterna historia, la parábola, que siempre vuelve a renovar su sentido. No, ellos no veían, no podían ver siquiera los peligros, las acechanzas sinuosas, las reptantes maniobras del enemigo, sumidos como estaban en una culpable confianza. Eran labriegos bestiales, paganos casi, ignorantes, con una pobre idea de la divinidad, mahometanos bajo Mahoma y cristianos bajo Cristo, según el aire que moviera las banderas; o si no, esos señores distraídos en sus querellas mortales, o corrompidos en su pacto con el mundo, y no menos olvidados de Dios. Por algo su Providencia le había llevado a él —y ojalá que otros como él rigieran cada diócesis— al puesto de vigía y capitán de la fe; pues, quien no está prevenido, ¿cómo podrá contrarrestar el ataque encubierto y artero, la celada, la conjuración sorda dentro de la misma fortaleza? Como un aviso, se presentaba siempre de nuevo a la imaginación del buen obispo el recuerdo de una vieja anécdota doméstica oída mil veces de niño entre infalibles carcajadas de los mayores: la aventura de un su tío-abuelo, un joven díscolo, un tarambana, que, en el reino moro de Almería, había abrazado sin convicción el mahometismo, alcanzando por sus letras y artes a ser, entre aquellos bárbaros, muecín de una mezquita. Y cada vez que, desde su eminente puesto, veía pasar por la plaza a alguno de aquellos parientes o conocidos que execraban su defección, levantaba la voz y, dentro de la ritual invocación coránica, *Alá es grande,* intercalaba en medio de las palabras árabes una ristra de improperios en hebreo contra el falso profeta Mahoma, dándoles así a entender a los judíos cuál era, aunque indigno, su creencia verdadera, con escarnio de los descuidados y piadosos moros perdidos en zalemas. . . Así también, muchos conversos falsos se burlaban ahora en Castilla, en toda España, de los cristianos incautos, cuya incomprensible confianza sólo podía explicarse por la tibieza de una religión heredada de padres a hijos, en la que siempre habían vivido y triunfado, descansando, frente

a las ofensas de sus enemigos, en la justicia última de Dios. Pero ¡ah! era Dios, Dios mismo, quien lo había hecho a él instrumento de su justicia en la tierra, a él que conocía el campamento enemigo y era hábil para descubrir sus espías, y no se dejaba engañar con tretas, como se engañaba a esos laxos creyentes que, en su flojedad, hasta cruzaban (a eso habían llegado, sí, a veces: él los había sorprendido, los había interpretado, los había descubierto), hasta llegaban a cruzar miradas de espanto —un espanto lleno, sin duda, de respeto, admiración y reconocimiento, pero espanto al fin— por el rigor implacable que su prelado desplegaba en defensa de la Iglesia. El propio Dr. Pérez ¿no se había expresado en más de una ocasión con reticencia acerca de la actividad depuradora de su Pastor? —Y, sin embargo, si el Mesías había venido y se había hecho hombre y había fundado la Iglesia con el sacrificio de su sangre divina ¿cómo podía consentirse que perdurara y creciera en tal modo la corrupción, como si ese sacrificio hubiera sido inútil?

Por lo pronto, resolvió el obispo separar al Dr. Bartolomé Pérez de su servicio. No era con maestros así como podía dársele a una criatura tierna el temple requerido para una fe militante, asediada y despierta; y, tal cual lo resolvió, lo hizo, sin esperar al otro día. Aun en el de hoy, se sentía molesto, recordando la mirada límpida que en la ocasión le dirigiera el Dr. Pérez. El Dr. Bartolomé Pérez no había pedido explicaciones, no había mostrado ni desconcierto ni enojo: la escena de la destitución había resultado increíblemente fácil; ¡tanto más embarazosa por ello! El preceptor había mirado al señor obispo con sus ojos azules, entre curioso y, quizás, irónico, acatando sin discutir la decisión que así lo apartaba de las tareas cumplidas durante tantos años y lo privaba al parecer de la confianza del Prelado. La misma conformidad asombrosa con que había recibido la notificación, confirmó a éste en la justicia de su decreto, que quién sabe si no le hubiera gustado poder revocar, pues, al no ser capaz de defenderse, hacer invocaciones, discutir, alegar y bregar en defensa propia, probaba desde luego que carecía del ardor indispensable para estimular a nadie en la firmeza. Y luego, las propias lágrimas que derramó la niña al saberlo fueron testimonio de suaves afectos humanos en su alma, pero no de esa sólida formación religiosa

que implica mayor desprendimiento del mundo cotidiano y perecedero.

Este episodio había sido para el obispo una advertencia inestimable. Reorganizó el régimen de su casa en modo tal que la hija entrara en la adolescencia, cuyos umbrales ya pisaba, con paso propio; y siguió adelante el proceso contra su concuñado Lucero sin dejarse convencer de ninguna consideración humana. Las sucesivas indagaciones descubrieron a otros complicados, se extendió a ellos el procedimiento, y cada nuevo paso mostraba cuánta y cuán honda era la corrupción cuyo hedor se declaró primero en la persona del Antonio María. El proceso había ido creciendo hasta adquirir proporciones descomunales; ahí se veían ahora, amontonados sobre la mesa, los legajos que lo integraban; el señor obispo tenía ante sí, desglosadas, las piezas principales; las repasaba, recapitulaba los trámites más importantes, y una vez y otra cavilaba sobre las decisiones a que debía abocarse mañana el tribunal. Eran decisiones graves. Por lo pronto, la sentencia contra los procesados; pero esta sentencia, no obstante su tremenda severidad, no era lo más penoso: el delito de los judaizantes había quedado establecido, discriminado y probado desde hacía meses, y en el ánimo de todos, procesados y jueces, estaba descontada esta sentencia extrema que ahora sólo faltaba perfilar y formalizar debidamente. Más penoso resultaba el auto de procesamiento a decretar contra el Dr. Bartolomé Pérez, quien, a resultas de un cierto testimonio, había sido prendido la víspera e internado en la cárcel de la Inquisición. Uno de aquellos desdichados, en efecto, con ocasión de declaraciones postreras, extemporáneas y ya inconducentes, había atribuído al Dr. Pérez opiniones bastante dudosas que, cuando menos, descubrían este hecho alarmante: que el cristiano viejo y sacerdote de Cristo había mantenido contactos, conversaciones, quizás tratos con el grupo de judaizantes, y ello no sólo después de abandonar el servicio del prelado, sino ya desde antes. El prelado mismo, por su parte, no podía dejar de recordar el modo extraño con que, al referirle él, en su día, la intervención de la pequeña Marta a favor de su tío, Lucero, había concurrido casi el Dr. Pérez a apoyar sinuosamente el ruego de la niña. Tal actitud, iluminada por lo que ahora surgía de estas averiguaciones, adquiría un nuevo significado. Y, en vista de eso, no podía el buen obispo, no hubiera podido, sin violentar su conciencia,

abstenerse de promover una investigación a fondo, tal como sólo el procesamiento la consentía. Dios era testigo de cuánto le repugnaba decretarlo: la endiablada materia de este asunto parecía tener una especie de adherencia gelatinosa, se pegaba a las manos, se extendía y amenazaba ensuciarlo todo: ya hasta le daba asco. De buena gana lo hubiera pasado por alto. Mas ¿podía, en conciencia, desentenderse de los indicios que tan inequívocamente señalaban al Dr. Bartolomé Pérez? No podía, en conciencia; aunque supiera, como lo sabía, que este golpe iba a herir de rechazo a su propia hija... Desde aquel día de enojosa memoria —y habían pasado tres años, durante los cuales creció la niña a mujer—, nunca más había vuelto Marta a hablar con su padre sino cohibida y medrosa, resentida quizás o, como él creía, abrumada por el respeto. Se había tragado sus lágrimas; no había preguntado, no había pedido —que él supiera— ninguna explicación. Y, por eso mismo, tampoco el obispo que se había atrevido, aunque procurase estorbarlo, a prohibirle que siguiera teniendo por confesor al Dr. Pérez. Prefirió más bien —para lamentar ahora su debilidad de entonces— seguir una táctica de entorpecimiento, pues que no disponía de razones válidas con que oponerse abiertamente... En fin, el mal estaba hecho. ¿Qué efecto le produciría a la desventurada, inocente y generosa criatura el enterarse, como se enteraría sin falta, y saber que su confesor, su maestro, estaba preso por sospechas relativas a cuestión de doctrina? —lo que, de otro lado, acaso echara sombras, descrédito, sobre la que había sido su educanda, sobre él mismo, el propio obispo, que lo había nombrado preceptor de su hija... *Los pecados de los padres...* —pensó, enjugándose la frente.

Una oleada de ternura compasiva hacia la niña que había crecido sin madre, sola en la casa silenciosa, aislada de la vulgar chiquillería, y bajo una autoridad demasiado imponente, inundó el pecho del dignatario. Echó a un lado los papeles, puso la pluma en la escribanía, se levantó rechazando el sillón hacia atrás, rodeó la mesa y, con andar callado, salió del despacho, atravesó, una tras otra, dos piezas más, casi a tientas, y, en fin, entreabrió con suave ademán la puerta de la alcoba donde Marta dormía. Allí, en el fondo, acompasada, lenta, se oía su respiración. Dormida, a la luz de la mariposa de aceite, parecía, no una adolescente, sino mujer muy hecha; su mano, sobre la garganta, subía y bajaba con la respiración. Todo estaba

quieto, en silencio; y ella, ahí, en la penumbra, dormía. La contempló el obispo un buen rato; luego, con andares suaves, se retiró de nuevo hacia el despacho y se acomodó ante la mesa de trabajo para cumplir, muy a pesar suyo, lo que su conciencia le mandaba. Trabajó toda la noche. Y cuando, casi al rayar el alba, se quedó, sin poderlo evitar, un poco traspuesto, sus perplejidades, su lucha interna, la violencia que hubo de hacerse, infundió en su sueño sombras turbadoras. Al entrar Marta al despacho, como solía, por la mañana temprano, la cabeza amarillenta, de pelo entrecano, que descansaba pesadamente sobre los tendidos brazos, se irguió con precipitación; espantados tras de las gafas, se abrieron los ojos miopes. Y ya la muchacha, que había querido retroceder, quedó clavada en su sitio.

Pero también el prelado se sentía confuso; quitóse las gafas y frotó los vidrios con su manga, mientras entornaba los párpados. Tenía muy presente, vívido en el recuerdo, lo que acababa de soñar: había soñado —y, precisamente, con Marta— extravagancias que lo desconcertaban y le producían un oscuro malestar. En sueños, se había visto encaramado al alminar de una mezquita, desde donde recitaba una letanía repetida, profusa, entonada y sutilmente burlesca, cuyo sentido a él mismo se le escapaba. (¿En qué relación podría hallarse este sueño —pensaba— con la celebrada historieta de su pariente, el falso muecín? ¿Era él, acaso, también, algún falso muecín?). Gritaba y gritaba y seguía gritando las frases de su absurda letanía. Pero, de pronto, desde el pie de la torre, le llegaba la voz de Marta, muy lejana, tenue, más perfectamente inteligible, que le decía —y eran palabras bien distintas, aunque remotas—: "Tus méritos, padre —le decía—, han salvado a nuestro pueblo. Tú sólo, padre mío, has redimido a toda nuestra estirpe". En este punto había abierto los ojos el durmiente, y ahí estaba Marta, enfrente de la mesa, parada, observándolo con su limpia mirada, mientras que él, sorprendido, rebullía y se incorporaba en el sillón... Terminó de frotar los vidrios, recobró su dominio, arregló ante sí los legajos desparramados sobre la mesa, y, pasándose todavía una mano por la frente, interpeló a su hija: —Ven acá, Marta —le dijo con voz neutra—, ven, dime: si te dijeran que el mérito de un cristiano virtuoso puede revertir sobre sus antepasados y salvarlos, ¿qué dirías tú?

La muchacha lo miró atónita. No era raro, por cierto, que su padre le propusiera cuestiones de doctrina: siempre había vigilado el obispo a su hija en este punto con atención suma. Pero ¿qué ocurrencia repentina era ésta, ahora, al despertarse? Lo miró con recelo; meditó un momento; respondió: —La oración y las buenas obras pueden, creo, ayudar a las ánimas del purgatorio, señor.

—Sí, sí —arguyó el obispo—, sí, pero... ¿a los condenados?

Ella movió la cabeza: —¿Cómo saber quién está condenado, padre?

El teólogo había prestado sus cinco sentidos a la respuesta. Quedó satisfecho; asintió. Le dió licencia, con un signo en la mano, para retirarse. Ella titubeó y, en fin, salió de la pieza.

Pero el obispo no se quedó tranquilo; a solas ya, no conseguía librarse todavía, mientras repasaba los folios, de un residuo de malestar. Y, al tropezarse de nuevo con la declaración rendida en el tormento por Antonio María Lucero, se le vino de pronto a la memoria otro de los sueños que había tenido poco rato antes, ahí, vencido del cansancio, con la cabeza retrepada tal vez contra el duro respaldo del sillón. A hurtadillas, en el silencio de la noche, había querido —soñó— bajar hasta la mazmorra donde Lucero esperaba justicia, para convencerlo de su culpa y persuadirlo a que se reconciliara con la Iglesia implorando el perdón. Cautelosamente, pues, se aplicaba a abrir la puerta del sótano, cuando —soñó— le cayeron encima de improviso sayones que, sin decir nada, sin hacer ningún ruido, querían llevarlo en vilo hacia el potro del tormento. Nadie pronunciaba una palabra; pero, sin que nadie se lo hubiera dicho, tenía él la plena evidencia de que lo habían tomado por el procesado Lucero, y que se proponían someterlo a nuevo interrogatorio. ¡Qué turbios, qué insensatos son a veces los sueños! El se debatía, luchaba, quería soltarse, pero sus esfuerzos ¡ay! resultaban irrisoriamente vanos, como los de un niño, entre los brazos fornidos de los sayones. Al comienzo había creído que el enojoso error se desharía sin dificultad alguna, con sólo que él hablase; pero cuando quiso hablar notó que no le hacían caso, ni le escuchaban siquiera, y aquel trato tan sin miramientos le quitó de pronto la confianza en sí mismo; se sintió ridículo entonces, reducido a la ridiculez extrema,

y —lo que es más extraño— culpable. ¿Culpable de qué? No lo sabía. Pero ya consideraba inevitable sufrir el tormento; y casi estaba resignado. Lo que más insoportable se le hacía era, con todo, que el Antonio María pudiera verlo así, colgado por los pies como una gallina. Pues, de pronto, estaba ya suspendido con la cabeza para abajo, y Antonio María Lucero lo miraba; pero lo miraba como a un desconocido; se hacía el distraído y, entre tanto, nadie prestaba oído a sus protestas. El, sí; él, el verdadero culpable, perdido y disimulado entre los indistintos oficiales del Santo Tribunal, conocía el engaño; pero fingía, desentendido; miraba con hipócrita indiferencia. Ni amenazas, ni promesas, ni súplicas rompían su indiferencia hipócrita. No había quien acudiera a su remedio. Y sólo Marta, que, inexplicablemente, aparecía también ahí, le enjugaba de vez en cuando, con solapada habilidad, el sudor de la cara. . .

El señor obispo se pasó un pañuelo por la frente. Hizo sonar una campanilla de cobre que había sobre la mesa, y pidió un vaso de agua. Esperó un poco a que se lo trajeran, lo bebió de un largo trago ansioso y, en seguida, se puso de nuevo a trabajar con ahinco sobre los papeles, iluminados ahora, gracias a Dios, por un rayo de sol fresco, hasta que, poco más tarde, llegó el Secretario del Santo Oficio.

Dictándole estaba aún su señoría el texto definitivo de las previstas resoluciones —y ya se acercaba la hora del mediodía— cuando, para sorpresa de ambos funcionarios, se abrió la puerta de golpe y vieron a Marta precipitarse, arrebatada, en la sala. Entró como un torbellino, pero en medio de la habitación se detuvo y, con la mirada reluciente fija en su padre, sin considerar la presencia del subordinado ni más preámbulos, le gritó casi, perentoria: —¿Qué le ha pasado al Dr. Pérez?—, y aguardó en un silencio tenso.

Los ojos del obispo parpadearon tras de los lentes. Calló un momento; no tuvo la reacción que se hubiera podido esperar, que él mismo hubiera esperado de sí; y el Secretario no creía a sus oídos ni salía de su asombro, al verlo aventurarse después en una titubeante respuesta: —¿Qué es eso, hija mía? Cálmate. ¿Qué tienes? El doctor Pérez va a ser. . . va a rendir una declaración. Todos deseamos que no haya motivo. . . Pero —se repuso, ensayando un tono de todavía benévola severidad—, ¿qué significa esto, Marta?

—Lo han preso; está preso. ¿Por qué está preso? —insistió ella, excitada, con la voz temblona. —Quiero saber qué pasa.

Entonces, el obispo vaciló un instante ante lo inaudito; y, tras de dirigir una floja sonrisa de inteligencia al Secretario, como pidiéndole que comprendiera, se puso a esbozar una confusa explicación sobre la necesidad de cumplir ciertas formalidades que, sin duda, imponían molestias a veces injustificadas, pero que eran exigibles en atención a la finalidad más alta de mantener una vigilancia estrecha en defensa de la fe y doctrina de Nuestro Señor Jesucristo... Etcétera. Un largo, farragoso y a ratos inconexo discurso durante el cual era fácil darse cuenta de que las palabras seguían camino distinto al de los pensamientos. Durante él, la mirada relampagueante de Marta se abismó en las baldosas de la sala, se enredó en las molduras del estrado y por fin, volvió a tenderse, vibrante como una espada, cuando la muchacha, en un tono que desmentía la estudiada moderación dubitativa de las palabras, interrumpió al prelado:

—No me atrevo a pensar —le dijo— que si mi padre hubiera estado en el puesto de Caifás, tampoco él hubiera reconocido al Mesías.

—¿Qué quieres decir con eso? —chilló, alarmado, el obispo.

—*No juzguéis, para que no seáis juzgados.*

—¿Qué quieres decir con eso? —repitió, desconcertado.

—Juzgar, juzgar, juzgar. —Ahora, la voz de Marta era irritada; y, sin embargo, tristísima, abatida, inaudible casi.

—¿Qué quieres decir con eso? —amenazó, colérico.

—Me pregunto —respondió ella lentamente, con los ojos en el suelo— cómo puede estarse seguro de que la segunda venida no se produzca en forma tan secreta como la primera.

Esta vez fué el Secretario quien pronunció unas palabras: —¿La segunda venida?— murmuró, como para sí; y se puso a menear la cabeza. El obispo, que había palidecido al escuchar la frase de su hija, dirigió al Secretario una mirada inquieta, angustiada. El Secretario seguía meneando la cabeza.

—Calla —ordenó el prelado desde su sitial. Y ella, crecida, violenta: —¿Cómo saber —gritó— si entre los que a diario encarceláis, y torturáis, y condenáis, no se encuentra el Hijo de Dios?

—¡El Hijo de Dios! —volvió a admirarse el Secretario. Parecía escandalizado; contemplaba, lleno de expectativa, al obispo.

Y el obispo, aterrado: —¿Sabes, hija mía, lo que estás diciendo?

—Sí, lo sé. Lo sé muy bien. Puedes, si quieres, mandarme presa.

—Estás loca; vete.

—¿A mí, porque soy tu hija, no me procesas? Al Mesías en persona lo harías quemar vivo.

El señor obispo inclinó la frente, perlada de sudor; sus labios temblaron en una imploración: "¡Asísteme, Padre Abraham!", e hizo un signo al Secretario. El Secretario comprendió; no esperaba otra cosa. Extendió un pliego limpio, mojó la pluma en el tintero y, durante un buen rato, sólo se oyó el rasguear sobre el áspero papel, mientras que el prelado, pálido como un muerto, se miraba las uñas.

JOAQUIN GARCIA-MONJE, NOVELISTA OLVIDADO

1. *El abnegado*

Los lectores de *Repertorio Americano,* no muchos, pero sí, excelentes, saben que su editor es persona conspicua, nacida en Costa Rica, modesta de trato, comunicativa y comunicadora, dedicada enteramente a las empresas del espíritu e incapaz de escribir nada que contraríe a su conciencia. Se le sabe, además, tolerante con las ideas ajenas, y pobre, de una abrumadora pobreza, que no prestigia a su patria. Allí donde un García Monje sostiene el periódico que él sostiene a esfuerzo propio, sin ayuda oficial, y donde no es ni Director de la Biblioteca Nacional, ni Rector de la Universidad, las cosas públicas andan indiscutiblemente mal. La política consiste, entre otras cosas, en contar con el espontáneo apoyo de los inteligentes y honestos. De otro modo, resulta arte de picardías, o, señuelo de ambiciosos, planificación de colectivo bandolerismo.

Pero ignoran o han olvidado los lectores de *Repertorio,* que su editor es uno de los más limpios escritores de América; que su estilo posee la sencillez del clásico, y del clásico natural, pues la ostenta desde muy joven; que abandonó el campo de la novela y el cuento en que se había ensayado con magníficos resultados, en aras a una obra de abnegación continental, dando paso a los otros, a costa de su silencio. Hasta han llegado a decir, esos topos reaccionarios cegados de odios y envidias, esos redactores de *El Comercio* de Lima, allá por 1932, que el director de *Repertorio* era "un tal García Monje", ni más ni menos que si alguien, dolido de una declaración antinazi de Einstein, dijera "un tal Einstein" o por alguna de las frecuentes arremetidas contra gigantes o molinos, que usa Diego Rivera, le designara sobre el hombro —demasiado bajo para medir la magnitud del objeto— "un tal Rivera". De todos modos, a García-Monje se le conoce por lo que ha hecho conocer a los demás. A punto de que si hubiese que escribir sus memorias, uno se lo imagina titulándolas como el brasileño aquel *Mis memorias de los otros.*

Mas, pese a tales apariencias, provocadas por el propio don Joaquín, éste es y ha sido un narrador espléndido, de cuyo sobrio estilo

asoman a menudo muestras elocuentes, en los ceñidos comentarios con que suele acompañar algunos artículos y noticias de libros, en su revista. Ahora se trata de recordar su obra entera de creador. Lo cual se hace difícil por la escasez de sus libros, que premeditamente "y con alevosía", se niega a reeditar.

2. *Estampa*

Don Joaquín García-Monje nació en 1881. No ha salido de su tierra "tica" sino dos veces, que yo sepa: la una para estudiar en Chile; la otra, para visitar España en guerra, y a un hijo suyo, creo que en Suiza, en 1937. Después se ha negado tercamente a abandonar Costa Rica aunque sea por unas cuantas semanas. Me consta que, en octubre de 1941, le estuvieron procurando desde Washington para un Seminario Interamericano en el que hizo harta falta su voz. Yo le insistí, siendo Rector de la Universidad de San Marcos de Lima, para que nos fuera a conocer. Siempre hay una excusa puntual en la pluma o labios de don Joaquín, que disculpe su arraigamiento. Y no es que Costa Rica sea reconocida con este hijo suyo. Nada importa que, a veces, arrastrado por su liberalismo de primer agua, don Joaquín caiga en la red de alguno de esos demócratas con camisa de fuerza, que invocan la democracia ocasionalmente, y defienden la dictadura en otras partes. Don Joaquín merece mucho más que ser un punto de visita obligada en San José.

La última vez que le vi, quedóse dolido de nuestra entrevista. Ocurrió en enero de 1949. Yo iba camino de Guatemala, invitado por su Universidad a trabajar con ella en la preparación del Congreso de Universidades Latinoamericanas y en el dictado de clases, y don Joaquín fué a esperarme al aeropuerto de San José con un rollito conteniendo números atrasados de *Repertorio.* Ya sabía que, a pesar de ser Rector en mi tierra, la policía del demócrata Bustamante, solía distraerse hojeando mi correspondencia, y a veces, como en el caso de *Repertorio,* caía en manos de un funcionario interesado que se quedaba con los periódicos. De pronto, se me acercó un individuo, con ese inconfundible aspecto, olor diría yo, de polizonte. Lo era. Me dijo: "hágame el favor de venir conmigo". Se inició un severo interrogatorio, y la revisión de mi cartera de papeles. Don Joaquín acertó a entrar en el despacho del infeliz, y se enfureció. Dijo tantas y tales cosas en bien mío y detrimento del sistema a cuya vista estábamos, que el policía se apresuró a cerrar mi cartera, devolvérmela y darme excusas. En realidad, había creído que don Joaquín me estaba entregando papeles cons-

pirativos probablemente para que los pusiera en manos de algún conspirador tropical o caribe en alguna parte más al norte de Costa Rica.

Desde aquí le digo de nuevo a don Joaquín que cese en su cuita. Que aquello, por desgracia, ocurre en muchas partes, y es consecuencia del régimen en que vivimos, con la democracia tan malferida a causa de que, bajo su sombra se han cobijado los dos extremos; los que la vocean para implantar la hegemonía de otra patria, y los que la aprovechan solapadamente, para organizar conjuras armadas con que la tunden y denigran. Pero, íbamos a hablar del novelista, y me hallo al borde de hacer yo mismo una novela en torno al novelista. No se dirá que se trate de "una novela sin novelistas", sino, al revés, de un novelista sin novela. (Y conste que debo aclarar muchas cosas respecto a cierto *shadow boxing* crítico con que algunos escritores mexicanos, principalmente desde las columnas de *El Nacional* de México, se entretuvieron, allá por los últimos meses de 1948, inventándome una argumentación de que no soy autor, a fin de matarme. . . matando a su creatura, no a mí). De eso hablaremos despacio, a su tiempo). Ahora, nos toca seguir con García-Monje. . .

3. *Los libros*

TENGO a la vista cuatro libros de don Joaquín:

1) *"Hijas del campo" / M. C. M. / Gran Imprenta de Papel de Alfredo Greñas / San José, Costa Rica* (Firmada en Agosto de 1900) 166 pp. de texto más 2 de Vocabulario;

2) *"El Moto" / Novela costarricense / por . . . /* Segunda edición / San José, / Librería, Papelería, Imprenta y Encuadernación / de / Padrón y Pujol / 1901. X páginas de preliminar más 2 sin numerar; y 75 de texto numeradas más 5 sin numerar: total 92 páginas. La primera edición parece fué de 1900.

3) *"Abnegación" / por / . . . /* San José, Costa Rica / Imprenta, librería y papelería / de Padrón Pujol / —Lleva la fecha antes del título en la portada: "Año 1902". 87 páginas más una en blanco.

4) *"La mala sombra / y otros sucesos / referidos por . . . /* Ediciones de Autores costarricenses / San José de Costa Rica, C. A. / 1917"—53 páginas más 3 sin enumerar, o sean 56 en total.

Suman 331 páginas de texto, sin contar prólogos, vocabularios, etc.

Ignoro si don Joaquín ha publicado algo más con su nombre. En todo caso, tenemos que sus primeros libros aparecen cuando él apenas

contaba 19 años de edad, y el último, a los 36. No obstante sigue trabajando en las letras, al servicio de los demás, hasta ahora, en sus 68 años de edad. Es un caso ejemplar. Mas. . . nos sigue llamando el novelista y cuentista. No le defraudemos.

4. *Un novelista de verdad*

El ingreso de García Monje a la novela —insisto, antes de que llegara a la veintena—, auguraba un éxito evidente. Nadie, que yo sepa, ha producido con tan elegante simplicidad lo que don Joaquín en los albores de su existencia. *Hijas del campo* pretende ser una denuncia social. Trata de despertar indignación y protesta contra los que, en la ciudad, explotan a las inocentes y bellas campesinas. Se pronuncia contra el servicio militar, donde se corrompen los aldeanos— lo cual es repetido, no por imitación, sino por identidad de problemas, en la reciente novela *Entre la piedra y la cruz,* del guatemalteco Mario Monteforde Toledo. Mas, si eso fué lo que se propuso García-Monje, y resulta haciendo eco a la prédica que, en semejante sentido, llevan a cabo los novelistas de Argentina (Cambaceres, López), México (Gamboa, Delgado, Perú (Matto de Turner, Cabello de Carbonero), etc., lo cierto es que ninguno de estos escritores contaba con la excusa de su adolescencia para cualquier desliz, ni, a pesar de su madurez, con la tersura de expresión del precocismo costarricense. Leamos algunos párrafos:

> "Entre los peones de Melico, había uno llamado Nieves, muy simpático y candidote. Lo traían, de zoca en colodra, sus amoríos con una nieta de ñor Pascual. Este vivía patriarcalmente con la novia del labriego y con otra mujer, jamona ya: pasaban las dos como ramos únicos de su tronco" (p. 10).

O este otro:

> "La (novia) de Nieves tenía 22 años, por gracia Piedad y era el quien para quien de su abuelo: prójima cachigorda, con la faz de un moreno lustroso, como diz que la tenía San Benito, y muy metida en sus postas, jugosas y rosadas como la pulpa de una sandía: hembra ardiente, que en punto de amores, era una antitesis de su nombre, porque no le guardaba consideraciones a ninguno, y muy capaz de meterle a cualquiera una revolución en el cuerpo" (p. 11).

Este tipo de descripción acusa al lector de novelas españolas, antes que de las francesas, pues aunque como los galos, pinta la carne con

muy verídicos colores, no la despreciaban tampoco los peninsulares de la generación finisecular, entonces en boga (Peredas, Pardo-Bazanes, Trigos, Escalantes, Valeras, etc.), y cuanto a los franceses (desde Zolá hasta Bourget) usaban otro método, que no éste tan directo y plástico, sin petitorios a lo artificioso, descripción simple de lo jugoso, con jugo; y con sequedad, lo seco. Me parece que don Joaquín no ha perdido hasta hoy su devoción por lo castizo, y aunque más tarde sea clara la intervención de Maupassant en sus cuentos, ello no pasa de las fronteras de la técnica, de la presentación, del encuadre, mas no alcanza a las honduras de la sensación y el sentimiento.

La anécdota, como se dice, o sea el argumento de *Hijas del campo* refleja la inquietud social del novel escritor, Piedad y Casilda, dos jóvenes campesinos, se dirigen felices a San José, la capital, para prestar sus servicios en la casa de don Melis (Manuel), el patrón. Ambas sucumben a los atractivos de la ciudad. Piedad, porque sigue los consejos desmoralizantes de las otras criadas de la vecindad; Casilda, porque, ambiciosa, se deja engañar y por último es violada, hecha madre y obligada a abortar por don Melis. A su turno, Nieves, el novio de Piedad, que va a la ciudad, valiéndose de su enrolamiento militar, para estar cerca de su novia, pierde todas sus virtudes en el cuartel. De suerte que en esta dramática versión de *La ciudad y las sierras,* triunfa la primera sobre las segundas, a base de socavar sus fundamentos morales.

En realidad se trata de una obra que no debiera contar en el acervo de don Joaquín, si no fuese porque está escrita con mano de escritor experimentado. El prologuista de *El Moto* nos hace saber, en efecto, que García-Monje "es un adolescente que el año pasado (1899) frecuentaba aun las aulas del Liceo". Tal es el testimonio de don C. Gagini, en *Prensa Libre,* de San José, del 27 de febrero de 1900.

El Moto se desarrolla en Desamparados, "*pueblecín* de campesinos", cerca de unos hermosos "cañaduzales". Un "gamonal" (subrayo la identidad del vocablo para designar al latifundista abusivo en esta novela de Costa Rica y en el Perú), llamado Soledad Gutiérrez da la fiesta con que se inicia el libro. Lo interesante en esta obra es la pintura de caracteres. Cada uno de ellos, desde don Soledad y su mujer, doña Micaela, hasta José Blas, el "moto" (como quien dice el huérfano) y el viejo sacristán don Frutos, tienen vida. El conflicto consiste en que José Blas, el "moto, gran repentista, se enamora de Secundila Guillén, quien se tiene que casar con don Sebastián, padrino de José Blas, porque así lo deciden el padre de Secundila y don Sebastián. Mientras José Blas se repone de un accidente hípico, se realiza

el matrimonio. Cuando el cura entera de ello al "moto", éste decide alejarse del pueblo. Como en muchas novelas americanas (*María, La Vorágine,* anteriores y posteriores, la mejor solución es una ausencia).

Repito, lo importante en *El Moto* es la pintura del ambiente y de los personajes. La escena en que se realiza una competencia de versos para la fiesta de Santa Cruz, es un anticipo de las payadas frecuentes en la novela argentina; de los certámenes campestres de *Cantaclaro* de Gallegos, y del desafío entre *Matalaché* y otro cantor, en la novela de aquel título, por el peruano López Albújar.

Baja el tono en *Abnegación.* Tal vez ello decidió a García-Monje a prolongar las pausas entre sus obras de creación. *Abnegación,* publicada a los 21 años, ostenta la siguiente dedicatoria: "A Domingo Monje Rojas / coterraneo mío muy querido. / Su fraternal amigo / Joaquín García Monje / Desamparados, Marzo 1º de 1901". La obra fué terminada a los 20 años.

Realmente, el novel escritor se ha encariñado con la forma novelística y pretende utilizarla como arma arrojadiza, contra las costumbres lugareñas. Así como en sus dos primeras obras, la emprende contra la ciudad, el cuartel y la malhadada costumbre de que los padres dispongan de la voluntad de los hijos, todo ello residuo colonial; ahora pretende erguirse contra el hábito inverso: contra el excesivo crédito que, en las ingenuas poblaciones interioranas, suele darse al extranjero *per se.* El conflicto consiste, simplísimamente, en lo que sigue: Porfirio Astisa, hijo del Jefe político de una provincia, tiene un íntimo amigo, llamado Bautista Cedeño, escribiente, quien se enamora de Guadalupe Blanco, natural de San José, es decir, capitalina. Lupe rechaza al provinciano, quien emigra del lugar. Llega a éste un médico cubano, Oscar González, y seduce a Lupe. Le arrojan del pueblo, y arrojan también a Lupe, quien va a parar a la capital. Bautista al verla desesperada, pretende intervenir, pero descubre que González es casado. En un rapto de abnegación, tal la razón del título de la novela, resuelve casarse con la abandonada Lupe.

La moraleja es que el orgullo de la capitalina es nada ante la generosidad del provinciano; y que la supuesta astucia de la capitalina se funde ante las marrullerías del forastero, proveniente de un medio más evolucionado. Ergo: desconfía de los desconocidos. Aunque se trata de un cubano, en realidad, el joven García Monje señala el peligro de entregarse al extranjero. Podría interpretarse como un solfeo antimperialista. No lo hago yo porque, no se si no soy tan tonto, o lo soy redomado.

De todos modos, lo mejor del libro está en las descripciones del paisaje y las costumbres locales. El almuerzo campestre en el río Jorco me parece excelente. Igual, el lenguaje todo.

5. *Un gran cuentista*

DURANTE 15 años guarda silencio don Joaquín. Su corto libro de cuentos *La mala sombra* señala una evolución profunda en su temperamento y técnica. No me explico, después de leerlo, por qué no ha seguido cultivando la narración.

La mala sombra lleva el siguiente ofertorio: "Dedico estas páginas a mi / buena y anciana madre, doña / Luisa Monje V. de García / a quien debo mi gusto por / las cosas de nuestro pueblo / J. G. M.". Es una cosecha espléndida. Creo que son pocos los cuentistas americanos de tanto sabor, concisión y justeza. Lenguaje, pintura, humorismo, todo se funden en un crisol formidable. No hay sino hechos, meros hechos, pero la intención reflota sin alterar el ritmo evidentemente naturalista de los relatos. Probablemente ha influenciado a García-Monje el contacto con Chile, la lectura quizás de los cuentos de Baldemoero Lillo; en todo caso, la técnica insuperable del autor de *Les contes de la bécasse* predomina. Maupassant con su objetivismo insuperable campea en las páginas de la pequeña obra maestra.

Uno de los grandes relatos de *La mala sombra* es el titulado *El proscrito.* Argumento de intensidad indiscutible: el peón Remigio Soto recibe la noticia de que debe abandonar la parcela en donde trabajó toda su vida, porque ha sido expropiada para entregarla al gamonal Don Demetrio. El peón quema su parcela y abandona la tierra deshecha con su familia. Gran cuento es también el titulado "Pere" (abreviatura de Peregrina). Esta mujer tiene un marido, borracho que le pega y se gasta el dinero. Ella se levanta de la cama a bajarlo del caballo, desvestirlo y acostarlo, una noche que llega enfermo. No se venga de él. Su filosofía de mujer sana, y así termina el relato dice: "¡Dios libre! Si yo no lo quisiera sería más desgraciado!". Episodio de breve picardía el titulado *Respetar las cenizas.* Su argumento es como sigue: La madre de Melecio le pide, al morir, que no continúe viviendo "ajuntao" a María Manuela, a quien ella odia. El amoroso hijo, para obedecer a su madre, no se ajunta, sino que se casa con su antigua coima. En la narración titulada *Dos buenos ticos* discuten un "gamonal" o rico propietario rural, que siempre es partidario del gobierno, con un abogado militante de la oposición. Este pregunta aquél

las razones de su gobiernismo. Contesta el primero, que si no, le talarían los campos, le cobrarían doble impuesto, le molestarían en todá forma. El abogado sentencia: "Entonces, mi amigo, siga siendo un gobiernista".

Mas, quizá donde llega a su mejor grado de emoción y expresión, don Joaquín es en el cuento *El Loquito*. El infeliz tiene dieciocho años, y gatea como si fuera un niño de dos. Sacramento, su madre, se niega a llevarlo al manicomio. Cuando le preguntan qué está haciendo el loquito, ella contesta muy seria: "está ispiando las estrellas". Pero, la instan a que le encierre. Ella entonces, da su gran razón en contra:

> "Dios guarde!. Es muy comiloncito. De repente me lo dejan con hambre y se me muere más ligero.
>
> Pausa. Finaliza:
>
> —Y cómo harían? Si no se duerme hasta que me le arrimo a los pies. Apenas me ve zafarme los zapatos, ya está tranquilo.
>
> ¡Bendito sea Dios!

No conozco nuevos libros de cuentos de don Joquín. Estoy seguro de que los ha escrito. Su predilección y enfoque por los de Carmen Lyra, la dulce Isabel Carvajal muerta hace poco; y sobre todo, la manera como reduce sus opiniones generales a pocos renglones, indican un narrador asordinado no sé por qué hasta ahora.

Este artículo tiene un sentido. Libertar, o contribuir a libertar a don Joaquín García-Monje de algo parecido a un complejo de antiautor, que le tiene atado a las funciones de editor exclusivo. El que a los 19 años daba ya tan límpidos relatos; el que, tras dilatado silencio, se presentó con un manojo de prosas tan frescas y (buídas) como las de *La mala sombr*a no debe limitarse a poner en circulación el pensamiento de los demás, sino que está obligado a regalarnos con sus nuevas experiencias. A los 32 años de voluntario silencio como creador, no como iluminador, García-Monje está en la obligación de facilitarnos toda su vasta y concentrada experiencia vital y todo el jugo de su prosa densa, rica, prieta de emoción, rebosante de hechos, para regalo y provecho de quienes —"un tal García Monje", eh, idiotas— le tenemos como paradigma y maestro en mucho y por mucho.

6. *"Repertorio Americano" y la libertad*

El número 1,093 de *Repertorio Americano* señala el año XXX de su publicación; corresponde al 1º de septiembre de 1949. Quiere decir, que la revista se inició en 1919, dos años después de *La mala sombra.* Desde entonces, Joaquín García-Monje resolvió ponerse al servicio de

los demás, en un arranque de desinterés y devoción cultural, difíciles de igualar.

¿Qué ha significado la obra de "un tal García Monje" en el comando de su irreductible y tesonera revista?

Por lo pronto, una de las más saludables lecciones de tolerancia, de auténtico espíritu liberal —no liberalismo manchesteriano, sino liberalismo de libertad, ecuménico. Pruebas al canto.

Su antimperialismo, no de ocasión, sino de garra. El sabe distinguir y ha distinguido siempre entre el banquero y el pueblo norteamericanos. Por eso alabó a Franklin D. Roosevelt y ha atacado a la Standard Oil y a la United Fruit.

Entre los antimperialistas, secundó a Sandino y a Haya de la Torre.

Esto último requiere una adición importante. García-Monje ha sabido lo que muchos advenedizos a la política y a las ideas, jamás entenderán: no dejarse subyugar por consignas exteriores. Así, hoy mismo, a la vez que publica las protestas por Neruda, alza su voz por Haya de la Torre. No hay confusión alguna. Lo que ocurre es que no acepta úkases de entidades foráneas. Sólo a estúpidos y serviles se les puede ocurrir que Haya de la Torre ha dejado su antimperialismo. Eso podría decirse, en todo caso, de quienes, en 1938, cuando el facturado congreso panamericano de Lima, condenaban toda reserva a la doctrina del Buen Vecino, porque era "introducir una cisura en el frente antifascista". Al año siguiente, se realizaba el pacto Stalin-Hitler.

Para García-Monje hay dos rumbos: el del aherrojamiento y el de la libertad, y esto último significa que todos debemos y podemos expresar nuestra opinión, y que coactarla o reducirla, implica un atentado, venga de donde viniera la exacción. Para García-Monje, vale la conducta de los hombres. El mismo es una conducta viviente. De ahí su respeto irrevocable por Haya de la Torre, a quien él ha visto y oído, en el día sombrío en que las embajadas imperiales le cercaban y acosaban como a una fiera (1927) y en el más gris aún en que la calumnia organizada y regimentada se oponían a que siguiese adelante en su apenas iniciado —y ahí mismo trunco— programa de reivindicación social en el Perú (1946).

García-Monje fué un soldado decidido del antifascismo. Su pluma y su revista combatieron incansablemente a Hitler y a Mussolini, como espero combatan a lo que se les parezca en el mundo. No dieron tregua a los dictadores tropicales. Cuando algunos líderes "radicales" aconsejaban amainar la lucha contra los tiranos centroamericanos, también "para no malograr el esfuerzo de guerra", García-Monje que es hom-

bre de una sola pieza y sin acatamiento a consignas insistía en su prédica contra el absolutismo hoy tan vivamente retratado en más de media docena de nuestros países.

España fué y es un dolor vivo en el alma de García-Monje. Debimos encontrarnos en Valencia. No pudo ser. A mí me negaron otorgamiento de pasaporte en el Consulado peruano de Santiago de Chile, y la orden de embarque llegó con sólo 48 horas de anticipación, después de que, a consecuencia de repetidas y largas postergaciones, se pensaba que el Congreso de Intelectuales de Valencia no se realizaría ya. Conservo una carta de César Vallejo diciéndome su temor de que no se pudiese seguir adelante.

A España liberal sigue fiel García-Monje. Y sigue fiel a la Venezuela democrática de Gallegos y Betancourt; al Perú humano y amplio de Haya de la Torre; al credo democrático de Franklin D. Roosevelt; a la Argentina libre de tantos insignes esperanzados. Sus amistades son las de siempre. No le han nublado el entendimiento, ni paralizado el corazón las circunstancias de la política militante. No le han sugestionado espejismos de libertad donde se la restringe de cualquier modo. Y ha servido a los escritores de todo el continente, sin tasa, sin condiciones y... sin imprenta propia, en una estupenda hazaña quijotesca por la que le debemos gratitud todos los que sufrimos y nos desvelamos por el destino de América. Ningún ismo le ha agarrotado las manos ni acallado la voz. Para eso, renunció a su propio destino de escritor. Y por eso, ahora, somos muchos los que junto con nuestro respeto, le expresamos nuestro vehemente anhelo de que deje en libertad las cuartillas de obra creadora, de propia cosecha, que sin duda guarda en su gaveta. Y señalamos a los responsables de la suerte de Costa Rica, la urgencia de que coadyuven a la empresa cultural de García-Monje, como la mejor contribución que pudieran hacer en servicio del continente.

Luis Alberto SANCHEZ.

S U M A R I O

N U E S T R O   T I E M P O

Isidro Fabela — Neutralidad y soberanía.
Javier Pulgar Vidal — Democracia y Comunismo.
Guillermo de Torre — La libertad amenazada del escritor.
José Uriel García — Problemas de Sociología Peruana.

Discursos, por Luis Santullano, José E. Iturriaga y Andrés Eloy Blanco.

A V E N T U R A   D E L   P E N S A M I E N T O

Roberto Agramonte — La polémica filosófica de La Habana.
Francisco Romero — El pensamiento filosófico en la Argentina.
Félix Lizaso — Varona y los valores humanos.

Nota, por Mariano Picón-Salas.

P R E S E N C I A   D E L   P A S A D O

R. West y *P. Armillas* — Las chinampas de México.
Fco. Giner de los Ríos — El abate Andrés y el siglo XVIII.
Estuardo Núñez — América en la pasión de Humboldt.

Nota, por Carlos González Peña.

D I M E N S I O N   I M A G I N A R I A

Guadalupe Amor — Décimas.
Concha Zardoya — Las ciudades.
Alfred Stern — La actualidad de Balzac.
Benjamín Carrión — La novela ecuatoriana.
Francisco Ayala — El inquisidor.

Nota, por Luis Alberto Sánchez.

Printed in Mexico.